Epistemo-grafía de la liberación, saber otro y prácticas de liberación: la experiencia del tiempo

FRANCISCO SALINAS PAZ



Universidad de Guadalajara

Epistemo-grafía de la liberación
saber otro y prácticas de liberación:
la experiencia del tiempo

FRANCISCO SALINAS PAZ

Epistemo-grafía de la liberación saber otro y prácticas de liberación: la experiencia del tiempo

Universidad de Guadalajara
2022

121.686
SAL
Salinas Paz, Francisco
Epistemo-grafía de la liberación saber otro y prácticas de liberación: la experiencia del tiempo /
Francisco Salinas Paz.
Primera edición, 2022
Guadalajara, Jalisco, México: Universidad de Guadalajara,
Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad de Apoyo Editorial, 2022.
ISBN: 978-607-571-750-0
1.- Hermenéutica.
2.- Teoría del conocimiento.
3.- Hermenéutica – Filosofía.
4.- Filosofía.
5.- Civilización moderna.
6.- Civilización moderna – Filosofía.
7.- Racionalidad.
8.- Civilización – Aspectos económicos.
9.- Capitalismo.
10.- Socialismo.
11.- América latina – Civilización.
12.- América latina – Política y gobierno.
13.- Cambios climáticos.
I.- Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades

Este libro fue dictaminado favorablemente mediante el método doble ciego por pares académicos.

Primera edición, 2022

Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades
Coordinación Editorial
Guanajuato 1045
Col. Alcalde Barranquitas
44260, Guadalajara, Jalisco

ISBN: 978-607-571-751-7
Editado y hecho en México
Edited and made in Mexico

Índice

Presentación

La experiencia del tiempo en la construcción de saber otro: pensar lo inefable y decir lo impensado

La presente investigación parte tanto de un grupo de *hechos sociales* como de un *paradigma de investigación.* En lo que respecta a los *hechos sociales,* el modo de producción de vida del sistema mundo[1] de la cultura occidental genera clasificaciones jerárquicas de clase, etnia, raza y género así como sus múltiples intersecciones que resultan en complejos fenómenos sociales de exclusión que padecen millones de seres humanos y que finalmente resultan en pobreza, hambre, servicios de salud deficientes, servicios educativos opresivos así como los respectivos Estados-naciones y organismos internacionales que alimentan el modo de producción de vida depredador de lo humano mismo y de sus ecosistemas, poniendo en riesgo la presencia de la misma vida humana en la tierra. Acompañando estos padecimientos sociales es que han crecido *movimientos sociales* y *paradigmas de investigación* que aportan para poder resolver estos problemas que ahora ponen en riesgo no solo a la exclusión de la mayoría de los seres humanos sino la presencia de la vida humana en la tierra.

[1] Concepto tomado de la obra de Immanuel Wallerstein que a partir de 1979 publica parte de su obra analizando el moderno sistema mundial y que colabora académicamente con Aníbal Quijano uno de los fundadores de los estudios descoloniales, parte importante de las reflexiones que sobre la categoría del tiempo llevo a cabo en este libro.

Sobre los hechos y movimientos sociales

En cuanto a los movimientos sociales de liberación en América Latina como referentes implícitos de este libro, la mayoría de los hispanoparlantes formamos parte integral de la cultura occidental, misma que enfrenta una crisis civilizatoria cuyos efectos atraviesan tanto nuestros *cuerpos individuales como sociales*[2] en múltiples expresiones y relaciones de poder desde el ámbito local hasta el global. Los efectos de la crisis han llegado al grado de amenazar las condiciones de posibilidad de la vida humana en el planeta Tierra, como está bien documentado desde hace ya muchos años.

El sistema mundo global dominado por la cultura occidental, víctima de la crisis civilizatoria que ella misma ha producido, sigue reproduciéndose mediante complejos aparatos de control que aparecen como expresiones positivas de sí misma, por ejemplo, su pretensión de universalidad que se ha convertido en formas de opresión e imperialismo imponiendo sus cosmovisiones, finalmente sus "cualidades" surgen a nivel local acompañadas de dispositivos epistemológicos que legitiman la aplicación y adopción de esos "valores universales" trascendiendo el nivel local, para establecerse como principios que sirven para guiar la vida humana en el planeta a través de Estados-naciones, organismos internacionales y demás instituciones que hacen valer criterios de calidad que a su vez guían políticas internacionales, nacionales, regionales y locales, que finalmente se traducen en criterios de exclusión y discriminación como el clasismo, el etnocentrismo, el racismo, las homofobias, la misoginia, las relaciones heteropatriarcales y algunas otras indeseables prácticas estructurales.

Tan solo como ejemplo pensemos en el fenómeno de la pobreza, tema de estudio y políticas públicas internacionales por organismos globales, portadores de pensamientos locales de grupos en el poder y cuyos dispositivos de poder (entre otros el epistemológico) les permiten operar como "universales" en distintas variantes y versiones desde el "descubrimiento de

[2] Cuerpos individuales y sociales son conceptos tomados de la obra *Defender la sociedad* de Michel Foucault (2000).

América" hasta nuestros días, intensificándose desde el fin de la segunda guerra mundial y que lejos de resolver el problema de la pobreza lo han incrementado en el mundo. Todo ello lo presento como prueba de que esas políticas occidentales dicen actuar en cierto sentido, pero producen efectos en otro.

En términos materiales, la crisis ha conducido a la concentración de la riqueza y el poder convirtiendo al mundo en un escenario de prácticas hegemónicas (simular dirigir para realmente dominar y cuando no es posible violentar en nombre de los supremos valores "universales"), en donde 1% de la población concentra más de la mitad de la riqueza del planeta y condena al 99% de la población a vivir en procesos de exclusión y/o selección clasista y a la gran mayoría a vivir alguna forma de pobreza, muchos en la desesperada situación de carecer de lo básico, alimento, salud, vivienda y educación.

La principal institución generadora de prácticas dominantes, producida por nuestra cultura occidental, es el Estado-nación, y su modo de llevar a cabo la política que conduce a prácticas hegemónicas, hetero-patriarcales que proveen condiciones de posibilidad para reproducir ese tipo de prácticas en todos los espacios y niveles. El diagnóstico final de esta crisis es, como ya mencioné, la puesta en riesgo de la presencia de la vida humana al enfrentar formas de "progreso" vinculadas a procesos no sustentables que nos ubican en un agotamiento civilizatorio integral y multidimensional.

En el centro de este contexto, movimientos sociales están llevando a cabo prácticas críticas que suponen un complejo diálogo práctico entre lo global y lo local, acompañados por distintas posturas disciplinares, teóricas, y en un complejo concierto de prácticas académicas, intelectuales y políticas que apuntan directamente a las problemáticas y acercan los recursos teóricos para ser usados en nuevas críticas e innovadoras prácticas políticas, tal es el caso del presente libro.

La parte visible y esperanzadora de esa problemática la tenemos en procesos de emancipación y liberación que se presentan como prácticas sociales de protesta, resistencia y autonomía de los grupos que se han orga-

nizado a lo largo y ancho del sistema mundo, denominados en lo general movimientos sociales y que están en la búsqueda de espacios alternativos de prácticas políticas, construcción de subjetividades y saberes en general no solo para emanciparse del sistema, sino que mediante prácticas de liberación, crear sus propias formas de hacer política y sus propias subjetividades para enfrentar el sistema mundo y sus procesos de exclusión, con la mira en la construcción de un mundo donde quepan muchos mundos.

Todo este proceso será llamado en el presente libro *prácticas sociales* que sin ser excluyentes pueden ser de *emancipación* cuando suceden adentro del sistema o prácticas de *liberación* cuando suceden hacia adentro de los mismos movimientos sociales con el propósito de construir autonomía en la propia comunidad. Esas prácticas sociales también pueden ser acompañamientos académicos y/o teóricos. El conjunto de prácticas de emancipación y liberación para su comprensión van acompañadas de lo que Mignolo denomina *pensamiento fronterizo* que surge vinculado al *pensamiento descolonial* planteado en este libro tanto por él como desde la perspectiva de Aníbal Quijano. Ambos autores parte importante de este libro y de las epistemologías, genealogías y ontologías críticas de muchos autores dentro del paradigma de estudios descoloniales.

Esas prácticas sociales referidas necesariamente van acompañadas de saberes cuyos efectos son construcciones sociales que, las comunidades en busca de un mundo donde quepan muchos mundos pretenden que sean de emancipación y liberación.

La *esperanza* que subyace es que los análisis críticos y las prácticas sociales en general de los movimientos sociales que luchan por la emancipación y la igualdad, acompañados por los paradigmas de investigación involucrados, ayuden a decodificar problemáticas y muestren con claridad y profundidad los elementos que las constituyen, para, finalmente proponer alternativas y prospectivas para superar aspectos nodales de la crisis civilizatoria que padecemos.

Habrá que reconocer que la cultura occidental, en medio de la crisis civilizatoria que enfrenta, contiene elementos históricos que hacen viable la esperanza de un mundo mejor, donde quepan muchos mundos. Es en

este marco que por el momento refiero tres discursos icónicos y esperanzadores de nuestra cultura occidental: 1) el escrito por Marx en 1869, "Imaginemos finalmente, para variar, una *asociación de hombres libres* que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo social"; 2) Martin Luther King, el 28 de agosto de 1963 dijo: "…hombres negros, hombres blancos, judíos y cristianos, protestantes y católicos, serán capaces de unir sus manos y cantar las palabras de un viejo espiritual negro: *¡Por fin somos libres!*"; 3) lo dicho por Salvador Allende, el 11 de septiembre de 1973: "Sigan ustedes sabiendo que, mucho más temprano que tarde, de nuevo se abrirán las grandes alamedas por donde pase el hombre libre, para *construir una sociedad mejor*", hablando en ese momento al pueblo chileno. Palabras que se han convertido ahora en un espíritu de esperanza para nuestra América Latina. La esperanza es construir una sociedad mejor donde seamos libres y produzcamos nuestra propia libertad en un marco democrático donde se respete la dignidad y diversidad de lo humano.

En los referidos, y en otros discursos y valores, la cultura que compartimos encuentra elementos de esperanza para superar la crisis civilizatoria actual. Así es como visualizo la esperanza de un mundo mejor, guiado por las nuevas políticas del siglo xxi vinculadas con formas de producir nuestras propias existencias (ontologías) y formas de producir nuestros propios saberes (epistemologías), mismas que no es deseable sean impuestas, inamovibles, invariantes y esencialistas sino construidas por las propias comunidades involucradas.

Paradigma de investigación

Es a partir del fenómeno social de exclusión que en distintos espacios académicos se lleva a cabo su análisis desde diversas perspectivas de investigación y disciplinas como los estudios poscoloniales, descoloniales, filosofía de la liberación, teoría crítica, filosofías del sur, epistemologías del sur y un complejo de estudios críticos al modo de producir la vida en la cultura occidental que se constituyen como paradigmas de investiga-

ción donde la diversidad, diálogo y contraste de ideas es campo fértil para la participación académica. Es en el marco de esta problemática social y de estos espacios de investigación en que entiendo el presente libro.

En lo general los diversos diálogos entre los estudios descoloniales, filosofías del sur, filosofía de la liberación y epistemologías del sur han expuesto la necesidad de acompañar los movimientos sociales que resisten las prácticas políticas hegemónicas con prácticas sociales (incluye políticas y económicas), de emancipación y/o liberación cuyas epistemes den cuenta de construcción de saberes otros para la constitución de subjetividades y prácticas sociales otras.

Es en este contexto que muchos autores han aportado para crear y fortalecer los paradigmas críticos académicos en diálogo tanto con otros académicos como acompañando los movimientos sociales. Desde Carlos Marx y Federico Nietzsche hasta V.I. Lenin, Rosa Luxemburgo, Ricardo Flores Magón, Antonio Gramsci, Franz Fanon, Michel Foucault, Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Leopoldo Zea, Luis Villoro, Adolfo Sánchez Vázquez, Aníbal Quijano, Santiago Castro-Gómez, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, Eduardo Lander, Enrique Dussel, Boaventura de Souza Santos y una interminable lista que para los fines de este libro sería imposible completar.

Todas estas personalidades académicas y activistas sociales han aportado complejas reflexiones con múltiples categorías de análisis para dar cuenta tanto del diagnóstico de amenaza de la vida humana en la tierra como de categorías de análisis que aporten para la construcción de saberes otros desde ontologías y epistemologías otras que acompañen los movimientos sociales en su proceso de aportar para la solución a esta crisis civilizatoria que padecemos.

Autores y temas

Desde el espacio descrito, implícito en este libro, es que dialogo entre los hechos y movimientos sociales referidos y los paradigmas de investigación, para aportar al análisis y reflexión crítica sobre le experiencia de la construcción de un *saber otro* en función a la vivencia del tiempo como

categoría epistémica en los procesos sociales de emancipación y/o liberación de los saberes, construcción de subjetividades y prácticas políticas.

En lo particular esta investigación *se enriquece con aportes* de la arqueología y genealogía de Foucault tanto en sus propias palabras como a través de la lectura que hace Sferco de su obra desde la óptica del tiempo kairós, pensando todo el complejo, como herramientas de construcción de saber político con fines críticos respecto a las contradicciones internas de la propia cultura occidental; Judit Butler y su postura crítica como una forma de abrir posibilidad movilizando categorías; con *la concepción* de *colonialidad* de Aníbal Quijano que nos permite comprender las jerarquías constitutivas de los procesos de colonialidad y que a su vez apunta a los procesos de descolonialidad; *a partir de la interpretación* que de la obra de Fanon se hace para construir una epistemología otra que permite reconocer el protagonismo de otros modos de pensar a través del cuerpo no solo de la mente o en tanto que sujeto cognoscente; *con la exposición que hace* Fabian *del tiempo del otro* desde la construcción del saber antropológico en donde el otro es construido como objeto de estudio para finalmente ser sujeto de obediencia en el marco de políticas públicas; *a partir de la exposición* que del *locus* enunciativo desde una perspectiva del pensamiento fronterizo hace Mignolo; *desde la interpretación* que de la comunidad de la nueva alianza desarrolla Dussel a partir de una interpretación de los textos de Pablo de Tarso como una forma de liberación y construcción de autonomía; interpretando las ideas de Benjamin sobre la historia y la constitución contrastante entre el historicismo y la historiografía y su invaluable aportación del tiempo constelar, propio para las prácticas de liberación; de Homi Bhabha y su análisis del tiempo de la dispersión que habitan todos aquellos que al ubicarlos en el margen del sistema están en la regularización y naturalización de percibirse a sí mismos de modo abstracto; De Negri y su exposición desde la teoría del valor de Marx del tiempo como medida de todas las cosas, incluyendo a la vida misma que pasa a ser un instrumento de la ganancia capitalista; Wallerstein y su aproximación al concepto tiempo desde la perspectiva de construcción de su propia historiografía del sistema mundo dominador y

explotador; Benedict Anderson y su análisis de la constitución de subjetividades abstractas propias del tiempo abstracto en que se construye la idea de nación, y; muy especialmente con la lectura e interpretación que hace Senda Sferco de la obra de Foucault desde la perspectiva del tiempo *kairós*.

Las preguntas iniciales que guiaron la investigación partieron de las aportaciones sobre la "experiencia del tiempo" como categoría de construcción del conocimiento tanto en prácticas sociales de emancipación y liberación así como el paradigma académico de los estudios descoloniales lo cual de ninguna manera excluye cualquier otra aportación que considero pueda ayudar a reflexionar críticamente sobre el tema, tal es el caso de la inclusión de reflexiones provenientes de autores de diversos paradigmas de investigación.

Inmediatamente se presentó la necesidad de figurar el espacio enunciativo desde donde se analiza esa "experiencia del tiempo"; tareas iniciales fueron exponer qué son los estudios descoloniales, cuál es su crítica al sistema mundo y sus aportaciones respecto a la experiencia del tiempo en la construcción del conocimiento. La disciplina en la que se hace dicha aportación crítica es la epistemología, que finalmente es sujeta a una crítica general dentro del paradigma descolonial partiendo de la propuesta que al respecto expone De Oto (A propósito de Frantz Fanon. *Cuerpos coloniales y representación*, 2018) leyendo la obra de Fanon.

De manera que la exposición de los resultados de esta investigación pasa por (1) el modo como concibo la defensa de la sociedad desde la perspectiva académica y de investigación, principalmente inspirado en Foucault y Butler; (2) exponer la crítica que los estudios descoloniales hacen a la epistemología moderna, misma que a lo largo del análisis recibe muchas denominaciones, cartesiana, moderna, occidental, eurocentrada, hegemónica en donde cada adjetivo destaca algún aspecto, matiz o característica del mismo espacio de análisis crítico que en su origen y de manera más generalizada es llamado "epistemología moderna"; (3) distintas reflexiones críticas a la experiencia del tiempo cuantitativo y fortalecimiento del tiempo cualitativo, y; (4) cerrar finalmente con el

tiempo para la liberación como una experiencia de los cuerpos en sus prácticas sociales.

Para orientar inicialmente la lectura diré que el *tiempo cuantitativo* es el que, tomando como base la división en partes iguales del movimiento de traslación y rotación de la tierra, nos ofrece una escala dividida en partes iguales a las que llamamos año, mes, día, hora, etc., y a la que asignamos una sucesión de números propios de la línea de los números racionales. Esta escala construida sobre la línea de los números racionales permite ubicar en distintos espacios los eventos humanos en una relación antes/después que, si bien físicamente nos orienta, en términos sociales, políticos y económicos conduce a establecer jerarquías entre los cuerpos individuales y sociales, en una relación subdesarrollo/desarrollo, que en ciertas condiciones generan prácticas sociales, políticas y económicas de dominio, explotación, opresión y violencia.

Tiempo y espacio como categorías de construcción de conocimientos hegemónicas jerarquizan cuerpos individuales y sociales en una relación subdesarrollo/desarrollo y superior/inferior como parte de una epistemología que acompaña procesos de dominio, opresión, explotación y violencia.

Tanto la categoría de espacio como la de *tiempo cuantitativo* generan las condiciones de posibilidad para construir conocimientos sobre lo humano con características de objetivos, naturales, abstractos, universales, encubriendo, ocultando, intereses de clase, género, raza y etnia. ¿Cuál es la alternativa a esta categoría del tiempo? La propuesta de este libro se encuentra en la parte “4 El tiempo de la liberación” y se va construyendo, primero desde la necesidad de defender a la sociedad, los modos de construcción de un saber otro desde los estudios descoloniales y repasando lo propuesto por varios autores críticos a esa idea de tiempo cuantitativo para finalizar con el tiempo de la liberación. Como puntos de referencia iniciales presento el *tiempo cuantitativo abstracto* propio de la línea de los números racionales y el *tiempo cualitativo humano,* que obedece a otra lógica y que a lo largo del libro se va enriqueciendo hasta convertirse en el tiempo de la liberación.

De modo análogo a la construcción de los eventos y estructuras de la historia en general, en ocasiones procedemos en la construcción de nuestra historia de vida mediante la constitución de nuestra memoria personal cronológica en un tiempo cuantitativo. Acostumbramos a fechar sobre esa misma línea cronológica acumulativa y progresiva del tiempo los eventos de nuestra vida personal y familiar los cuales consideramos que caminan en un solo sentido, como si nuestra vida personal estuviera encadenada a una relación causa-efecto de continuidad como si el tiempo único fuera el recipiente donde debemos ir acumulando los eventos de nuestra propia vida. Sumiéndonos en lo personal en un recipiente que configura la idea de destino y fatalidad de la que solo podemos ser testigos. La experiencia de la vida propia como una serie de eventos personales y familiares vinculados al destino y la fatalidad porque aquí y ahora nos toco vivir, la evanescencia de los eventos y lo efímero de la vida que no encuentra la dignidad de la vida, del hacer de la vida una obra de arte. Montados en el infinito devenir de la historia en el que nuestra finitud solo encuentra sentido al compartir la eternidad queda listo el teatro de operaciones para reproducir los privilegios, "porque así son las cosas" y nos tocó estar de este lado de la historia. Ya veremos desde la postura interpretativa de Senda Sferco como dar sentido a esa finitud en términos significativamente políticos (infra 3.7 Sferco, Kairós y Foucault) tanto para los cuerpos individuales como sociales sucede en la categoría temporal *kairós,* análogo al constelar de Benjamin en *kairós* (infra 3.8 Benjamin y la categoría de tiempo: tiempo de constelar).

Más allá del mundo capitalista donde impera la marcha irrefrenable del *tiempo cuantitativo,* que nos va absorbiendo, consumiendo, dominando y explotando, sumiendo en la espera postergada que pasa a ser desesperanza, desesperación y que se somatiza en una anomia social que hace de nuestras vidas individuales el espacio y tiempo de vida de un sistema que nos instrumentaliza, haciéndonos parte de un todo que nos agobia y domina, somete y aísla, más allá de ese mundo, no en la utopía sino en la heterotopía, hay otro mundo en funciones cuyos saberes se construyen

sobre la base de un *tiempo cualitativo,* humano, que nos ofrece la alegría de la construcción comunitaria, solidaria, en la persistencia de la presente permanencia de nuestra dignidad y diversidad, con confianza en nuestro cuerpo individual y social, en la comunidad con sentido de vida solidario en la alegría y celebración en nuestros cuerpos de compartir la construcción de la emancipación/liberación. ¿Cuál es ese tiempo? El tiempo de la liberación. Veamos.

1. Defender la sociedad

1.1. Reactivando los saberes locales

Desde la perspectiva de Foucault los discursos locales, la palaba del perseguido político, el pobre, de los condenados de la tierra, haciendo referencia a la obra de Fanon, es una palabra fragmentaria nunca sistema ni teoría, ni disciplina, ni vinculada orgánicamente a las instituciones, muchos menos normada, (2000, p. 24). Estos saberes fragmentarios crean espacios sociales intempestivos[3] (fuera del tiempo del sistema), que al tomar la palabra se constituyen en espacio enunciativo. Estos discursos locales, sometidos y fragmentarios corren el riesgo de ser absorbidos por el sistema pues al reconocerlos como amenaza para el mismo, son resignificados y absorbidos o aislados y rodeados de silencio.

Exponer, difundir, diseminar y reactivar

Exponer y difundir la voz viva de los condenados de la tierra, su saber en oposición y lucha contra el discurso del poder hegemónico, que invariablemente se presenta con discursos eruditos, disciplinarios o normativos,

[3] La palabra *intempestivo* me gusta pensarla compuesta del prefijo latino *in-* que puede referir dos significados opuestos. Por un lado, refiere privación o negación como en el caso de, in-acabable, i-legal, im-paciencia, im-pertinente. Por otro lado, inclusión y penetración tal es el caso de in-cluir o im-plantar. De manera que intempestivo para este libro significa tanto negar un tiempo como incluir o penetrar en otro tiempo.

cumple una función dentro del proceso de emancipación/liberación. Esta función es una práctica social crítica que pone en cuestión a los dispositivos de poder, cualquiera que sea la palabra rodeada de silencio, aislada por el sistema hoy, habrá que diseminarla en su calidad de "fragmentos genealógicos" (2000, p. 25).

> Llamemos, si ustedes quieren, genealogías al acoplamiento de los conocimientos eruditos y las memorias locales, acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales. Ésa sería, pues la definición provisoria de las genealogías que traté de hacer con ustedes durante los últimos años. (2000, p. 22)

La genealogía en Foucault pretende enfrentar y romper el sometimiento al poder por parte de los saberes sometidos, fragmentarios, mediante una reactivación de los saberes locales que enfrentan al "discurso teórico unitario, formal y científico" (2000, p. 24). Los saberes locales reaccionan ante la jerarquización a la que son sometidos, reactivarlos es una forma de defender a la sociedad y a los condenados de la tierra.

> la arqueología sería el método propio del análisis de las discursividades locales, y la genealogía la táctica que, a partir de esas discursividades locales así descritas, pone en juego los saberes liberados es el método propio de los discursos locales y la genealogía es la que pone en juego los saberes liberados del sometimiento que se desprenden de ellas. (2000, p. 24)

Ahora bien, el discurso erudito, institucionalizado y teóricamente confeccionado se convierte en una disciplina que en conjunto con la ley que norma a través de la voluntad soberana, disciplina y normaliza (2000, p. 45). Ese discurso disciplinar se convierte así en un discurso de poder que no describe su relación con el saber fragmentario de los condenados de la tierra, tan solo se centra en su propia unidad como la verdad que normaliza y persigue, aísla y fragmenta, aún más el saber

fragmentario (2000, p. 65). El discurso disciplinar se presenta como un conocimiento completo, homogéneo y con carácter de verdad, objetividad y/o universalidad.

Anatomopolítica y biopolítica, cuerpo individual y social

Defender la sociedad para Foucault es reactivar, proliferar, diseminar los saberes locales, y enfrentar el discurso oficial. Ahora bien, Foucault refiere la *Anatomopolítica* como el conjunto de discursos de poder hegemónico que disciplinan del cuerpo individual, cuyas prácticas incluyen "vigilar, adiestrar, utilizar y eventualmente castigar" (2000, p. 220), y; *Biopolítica* como el conjunto de discursos de poder hegemónico que regularizan al cuerpo social, a la especie, cuyos primeros objetos de estudio son "natalidad, mortalidad y longevidad" es decir "la enfermedad como fenómeno de la población" (2000, pp. 220-221). En conclusión, el *cuerpo individual es disciplinado* por la anatomopolítica y el *cuerpo social es regularizado* por la biopolítica, ambos mecanismos disciplinares normalizan (2000, p. 223).

En este libro, retomamos los conceptos *cuerpo individual* y *social* como componentes de la comunidad y vinculados con lo propuesto por Fanon sobre la lectura y resignificación del cuerpo (infra 2.1 Fanon y la epistemología: el saber del cuerpo), nos permite tomar el cuerpo, tanto individual como social, en calidad de punto de partida y fin de los discursos y prácticas sociales de emancipación y liberación, abandonando la teleología y fundamentación hegemónica de la construcción de la memoria individual y colectiva para tomar el cuerpo como auto-telos de la construcción de la memoria.

Retomamos la intención de defender la sociedad exponiendo y difundiendo, reactivando y fortaleciendo los discursos fragmentarios en lucha contra los discursos de poder hegemónicos cuya intención política, social y económica es simular dirigir, pero realmente dominar, oprimir, explotar y violentar, disfrazados de bienestar y progreso. Todo esto como una forma de crítica y defensa acompañando la voz de los condenados de la tierra.

Sobre la ontología de nosotros mismos

Foucault en la última etapa de su productiva vida construye la "ontología de nosotros mismos" u "ontología del presente", leyéndola me percaté que lo que estaba escribiendo no era una epistemo-logía de la liberación sino una epistemo-grafía de la liberación. De manera que el título pensado originalmente durante el proceso de investigación se transformó en lo que ahora tenemos. Veamos.

De acuerdo con lo planteado por Foucault (2010), en el análisis que hace de los diálogos platónicos Laques y Alcibíades, existen de manera compatible dos modos de hacer filosofía de sí mismo, por un lado, la metafísica del alma y por otro la ontología del *bios* que se ocupa de "cierta forma y modalidad de vida" (2010, p. 141). Estas dos formas de hacer filosofía se constituyen en perfiles de la práctica de esta disciplina en occidente. En el Laques aparece el cuidado del *bios*, de la vida, con más claridad que el cuidado del alma. El cuidado del *bios*, ontología del yo, es el cuidado que damos al "estilo de vida, la manera de vivir, la forma misma que damos a la vida" (2010, p. 159). Este vivir es correlativo al cuidado y conocimiento de sí mismo en cuanto al modo de existencia y es lo que ocupa a la ontología del presente.

En palabras de Federico Gros, profesor de filosofía política en la Universidad de París y que comenta el último curso dictado por Foucault la "ontología de los discursos veraces" (2010, pp. 351-365) no supone una cuestión de forma, digamos de argumentación o lógica, sino del uso que hacemos de esos discursos para llevar una vida verdadera, que es justamente el decir de la "parrhesia", decir que transforma al interlocutor y "comporta un riesgo para su locutor" (2010, p. 353).

Dado que este decir verdadero, constitutivo de la "ontología de los discursos veraces" supone dos actores, interlocutor y locutor, funciones intercambiables, el único espacio donde sucede este decir, esta palabra es en el espacio del diálogo, poniéndolo a prueba con el otro, diálogo que solo puede suceder en un espacio horizontal y temporalmente en recíproca "coetaneidad", concepto que explicaremos en el apartado "3.3 Fabian y el tiempo: la construcción del otro", pero por el momento diré que es

la cualidad de reconocerse no en relación jerárquica de superioridad-inferioridad sino, justamente en horizontalidad. En ese diálogo los participantes se reconocen en funciones en el presente construyendo el discurso verdadero, siempre a prueba, diagnosticando la mejora actitud para transponer los límites presentes.

Esta ontología del presente nos constituye no solo como poseedores de verdad, sino que esta se presenta en nuestro propio modo de existencia, el vivir mismo. Y dado que este saber verdadero solo sucede en el diálogo es una ontología del poder (toda relación humana es un acto de poder) y una relación de verdad, luego entonces la ontología del presente no es solo una epistemología y una política sino que es la descripción, lectura, resignificación de los cuerpos que no solo tienen conocimiento sino saber en simbiosis con sus respectivos sabientes, llevando a cabo prácticas de transformación en el cuerpo, tanto el individual como el social al que pertenecen. Ontología del presente es la constitución de un nosotros como agentes de cambio, no solo como poseedores de verdades argumentativa y lógicamente correctas sino como agentes de transformación tanto propia como del otro. Por lo tanto, la onto-logía, es una lógica que tiene su origen en una práctica social que puede ser descrita, de ahí la función de la arqueología y genealogía como métodos que describen los archivos desde donde se generan los discursos, por lo que empecé a sospechar que la onto-logía puede ser entendida como una onto-grafía pues está vinculada con la lectura y voz, resignificación y práctica del propio cuerpo.

Esta ontología de nosotros mismos, de los discursos verdaderos, circula con el título de "ontología del presente", entendida como una actitud que descubre los límites que nos son impuestos y establece saberes que nos posibilitan transgredir esos límites, romper, discontinuar las condiciones de posibilidad dentro de las que el sistema nos permite actuar, en otras palabras, llevar a cabo prácticas de emancipación y liberación.

En palabras mismas de Foucault (2001), en entrevista llevada a cabo por Dreyfus y Rabinow, la "ontología histórica de nosotros mismos es un dominio de las "genealogías posibles" (2001, p. 270), que nos permite constituirnos como sujetos de conocimiento, sujetos de actuación sobre

otros y agentes éticos. Para los fines de este libro diremos como cuerpos individuales y sociales en comunidad que respeta la diversidad y lleva a cabo prácticas de emancipación/liberación, lo cual incluye una relación simbiótica entre saber-sabiente-transformación, tanto de sí mismo como de otros, del yo y nosotros.

En conclusión, la ontología de nosotros mismos involucra las prácticas sociales que tenemos hacia nosotros mismos, los otros, y la transformación que hacemos en nuestros modos mismos de vivir. El conocimiento que existe en este proceso no es solo objeto de argumentación lógica, sino que es puesto en práctica y modificado constantemente a través del diálogo con los que en comunidad estamos en busca de la emancipación/liberación.

Por lo dicho es que, en el proceso de construcción de este libro encontré que lo que hacía no era el planteamiento de una lógica del conocer, de una epistemología sino una descripción de los modos de conocer de aquellos cuerpos individuales y sociales que ya en funciones se han constituido en prácticas sociales de emancipación y liberación frente al sistema que los excluye y oprime, domina y violenta, explota y manipula. Dado que es una descripción de nosotros mismos (ontología de nosotros mismos infra 1.1 Reactivando los saberes locales), considero que la descripción de la memoria (infra 3.8 Benjamin y la categoría de tiempo: tiempo de constelar) de los modos producción de nosotros mismos y nuestras formas de existencia la podemos llamar onto-grafía. De modo análogo la descripción de los modos de producir saber vinculados a esa onto-grafía la podemos llamar epistemo-grafía.

1.2 La movilización de categorías

La construcción del género

Es comúnmente aceptado entre los especialistas que el género se construye socialmente. En el caso del cuerpo individual la construcción de sí mismo en general y del género en particular está asociada con el uso de discursos que, como vimos en el caso de Foucault pueden ser discursos

hegemónicos o saberes otros que se establecen como los elementos con los que construimos nuestra identidad, mismos que surgen de una compleja relación de prácticas sociales en donde hay discursos y acciones políticas económicas y sociales, tanto para reproducir el sistema como para emanciparse y/o liberación.

Cuando estas prácticas sociales cobran la apariencia y función de conocimiento sustancial y o esencial en el modo de proceder en determinado contexto entonces adquieren el grado de normalidad y generan un saber político hegemónico, en donde los estereotipos cobran fuerza a partir de sus sustancialidad, imposición e inamovilidad. Seguir el orden de esos discursos genera identidades normalizadas, en el sentido referido desde las reflexiones de Foucault (infra 1.1 Reactivando los saberes locales), en donde hay procesos de producción de sujetos actores sociales cuyas prácticas sociales tienden a reproducir el sistema-mundo.

En conclusión, habrá que determinar que performatividad es la que acompaña a las prácticas discursivas que, a pesar de ser heterogéneas, se vinculan con ciertas formaciones discursivas.

Producción performativa de sí mismo

En este caso la producción performativa es la acción del sujeto de constituirse a sí mismo a partir de sus actos de habla vinculados a ciertas prácticas discursivas cuyas positividades tienen efectos de los dispositivos del saber-poder operado por el grupo hegemónico. El efecto de poder va acompañado de la credibilidad y las sanciones sociales, ambas operar como normas reguladoras.

Todo este proceso se desarrolla en un "marco de inteligibilidad", es decir, una serie de conceptos que operan como categorías que se van asentando, sustantivizado, como la malla conceptual o marco de inteligibilidad para interpretar el mundo. En el caso de los géneros y de acuerdo con Butler, de ahí surgen, los "géneros inteligibles" y yo agregaría que también las clases superiores, las razas y etnias superiores no solo diferentes.

> Los géneros 'inteligibles' son los que de alguna manera instauran y mantienen relaciones de coherencia y continuidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo. Es decir, los fantasmas de discontinuidad e incoherencia, concebibles únicamente en relación con las reglas existentes de continuidad y coherencia, son prohibidos y creados frecuentemente por las mismas leyes que procuran crear conexiones causales o expresivas entre sexo biológico, géneros culturalmente formados y la 'expresión' o 'efecto' de ambos en la aparición del deseo sexual a través de la práctica sexual. (Butler, 2007, p. 72)

Naturalización del género

En el caso del género, Butler afirma que hay un proceso de "estilización" que construye el género a partir de dar *apariencia al cuerpo* bajo las normas de cierta *identidad* construida sobre los marcos de inteligibilidad dominantes,

> La postura de que el género es performativo intentaba poner de manifiesto que lo que consideramos una esencia interna del género se construye a través de un conjunto sostenido de actos, postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género. (Butler, 2007, p. 17)

Butler, forma mundana de legitimación

Tanto los *géneros inteligibles* como los *marcos inteligibles* en donde aquellos cobran sentido son resultado del asentamiento social producido por la repetición constante de ellos en los cuerpos que los protagonizan. Ese protagonismo se lleva a cabo en el género a través de la *estilización* que es el repetitivo acto de hacer parecer lo más posible, en este caso es el efecto de pertenencia a través de la apariencia.

> El género es la *estilización repetida del cuerpo,* una sucesión de acciones repetidas –dentro de un marco regulador muy estricto– que se *inmoviliza con el tiempo* para crear la *apariencia de sustancia,* de una especie natural de ser. (Butler, 2007, p. 98)

Según Butler hay una "forma mundana y ritualizada de legitimación

> Entonces, ¿en qué sentido es el género un acto? Al igual que en otros dramas sociales rituales, la acción de género exige una actuación reiterada, la cual radica en volver a efectuar y a experimentar una serie de significados ya determinados socialmente, y ésta es *la forma mundana* y *ritualizada de su legitimación*. (2007, p. 273)

Legitimar es ejercer las condiciones desde las cuales alguien está autorizado a decir lo que se debe o no hacer. Por analogía podemos pensar en los procesos de legitimación de la normalización, es decir, en cómo se legitima el clasicismo, la homofobia, el racismo, el etnocentrismo, y demás fenómenos de exclusión, hay un proceso de legitimación que para Butler pasa por la *iterabilidad.*

Iterabilidad

La *iterabilidad* es la característica de toda escritura o voz de ser repetida y cumplir funciones más allá del acto de habla, repitiendo, reconociendo y fortaleciendo el mismo significado en contextos diferentes, en sí mismo (Navarro, 2013, p. 138).

La iterabilidad es transmisora de tradición, saber, memoria y hace que el "acto performativo" aunque aparezca en el presente disimula, oculta, disfraza, enmascara las convenciones, tradiciones, saberes y memorias presentes de manera ausente en su repetición, en la regularidad discursiva, diría Foucault, iterabilidad la formación discursiva y su legitimación, refuerza el efecto de verdad que radica en la tradición del pasado. La fuerza convencional del acto performativo queda oculta en el mismo acto perlocucionario, la norma, la identidad normal, la repetición.

Los efectos hegemónicos del saber político viven en la iteración, ahí está su fuerza convencional, normalización de las prácticas discursivas que se expresan como actos de habla performativos y perlocucionarios, cuya regularidad al convertirse en disciplina de conocimiento, institu-

ción, política pública en el estado, normaliza y se convierte en discurso de poder que produce efectos de hegemonía.

Hay una cadena de efectos cuya orden no necesariamente es estricto pero que finalmente normalizan prácticas políticas y beneficios para el grupo hegemónico entre los efectos está la legitimación mundana y ritualizada que refiere Butler, crean una "esfera de inteligibilidad" que se constituye *como una episteme,* como una regularidad de prácticas discursivas que hacen una formación discursiva. Finalmente, esta esfera de inteligibilidad y episteme o conocimiento producido en su marco se convierten en la norma, la disciplina, la institución y todo un complejo social que al tematizarlo y encontrarle una lógica de construcción se convierte en epistemología que producida en un espacio específico llega deslocalizarse y se convierte en "verdad", "objetividad" y/o conocimiento "universal" a ser aplicado en cualquier otro espacio enunciativo.

Inmovilización en el tiempo

Butler refiere la "inmovilización en el tiempo" (2007, p. 98), como una de las características asociadas a la "estilización" de géneros. Ese tiempo podríamos decir que es un *tiempo hegemónico de la inmovilización* que puede tener muchas expresiones, una de ellas es el asunto de ser sincrónicos en el tiempo físico, pero anacrónicos en el tiempo del progreso, como un marco epistemológico principal para calificar al otro como inferior, tema que analizaremos a lo largo de este libro. Justamente el "progreso" como categoría de tiempo es el resultado de la sustanciación o "inmovilización en el tiempo" de una práctica discursiva, vinculada a formaciones discursivas que hacen de una cultura algo superior respecto a otra, luego entonces hay una relación de clasificación y jerarquización entre los cuerpos individuales y sociales.

La acción de "inmovilizar en el tiempo" hace referencia a la "apariencia de sustancia" no solo en las identidades de género sino también en las estructuras jurídicas (Butler, 2007, p. 52), y yo agregaría que, en la categorización y jerarquización de clases sociales, géneros en disputa, razas y etnias.

> Por lo tanto, es obvio que la labor política no es rechazar la política de representación, lo cual tampoco sería posible. Las estructuras jurídicas del lenguaje y de la política crean el campo actual de poder; no hay ninguna posición fuera de este campo, sino sólo una genealogía crítica de sus propias acciones legitimadoras. Como tal, el punto de partida *crítico es el presente histórico, como afirmó Marx.* Y la tarea consiste en elaborar, dentro de este marco constituido, una *crítica de las categorías de identidad* que generan, *naturalizan e inmovilizan* las estructuras jurídicas actuales. (2007, p. 52)

El género se disputa en el marco de esa naturalización de género que se manifiesta en la estilización de las apariencias desde la iterabilidad y la inmovilización en el tiempo. Desde este espacio enunciativo es necesario una reflexión sobre las genealogías políticas y ontología de género (2007, p. 98), agregaría yo que también en las epistemologías a ser usadas en la construcción de conocimientos hegemónicos y saberes otros, cuyas prácticas contrahegemónicas o de emancipación y de liberación retan al sistema. Parte de la descolonización, liberación y emancipación es la crítica a las categorías de identidad, que resultan de la repetición,

> Una genealogía política de ontologías del género, si se consigue llevar a cabo, deconstruirá la apariencia sustantiva del género en sus acciones constitutivas y situará esos actos dentro de los marcos obligatorios establecidos por las diferentes fuerzas que supervisan la apariencia social del género. Revelar los actos contingentes que crean la apariencia de una necesidad naturalista –lo cual ha constituido parte de la crítica cultural por lo menos desde Marx– es un trabajo que ahora asume la carga adicional de enseñar como la noción misma del sujeto, inteligible sólo por su apariencia de género, permite opciones que antes habían quedado relegadas forzosamente por las diferentes reificaciones del género que han constituido sus ontologías contingentes. (2007, p. 98)

Este esbozo del género nos ayuda a comprender los motivos políticos de la visión hecha *sustancia del género.* Instituir una heterosexualidad obligatoria y naturalizada requiere y reglamenta al género como una relación

binaria en la que el término masculino se distingue del femenino, y esta diferenciación se consigue mediante las prácticas del deseo heterosexual (2007, p. 81).

Pensar desde el activismo

Ante el escenario descrito, para defender el género y a la sociedad en general es necesario la desnaturalización, subversión y apertura de posibilidades para que cada cuerpo individual inmerso en cuerpos sociales construya su propio saber para emanciparse y liberarse, llevar a cabo prácticas sociales contrahegemónicas y de autonomía, construyendo sus propias comunidades bajo principios y categorías otras, más allá de las que proporciona el sistema. Para todo ello, es necesario pensar desde el activismo social.

> Parece más decisivo que nunca lograr que el feminismo se deshaga de sus presupuestos del Primer Mundo y usar los recursos de la teoría y el activismo feminista para volver a pensar el significado del lazo, el vínculo, la alianza, la relación, tal como son imaginados y vividos en el horizonte de un contraimperialismo igualitario. (Butler, 2006, p. 69)

La repetición de construcciones heterosexuales dentro de las culturas sexuales, gay y hetero bien puede ser el punto de partida inevitable de la desnaturalización y la movilización de las categorías de género; la reproducción de estas construcciones en marcos no heterosexuales pone de manifiesto el carácter completamente construido del supuesto original heterosexual (Butler, 2006, p. 95).

Desnaturalizar y repetición subversiva

El hecho de que los regímenes de poder del heterosexismo y el falocentrismo adquieran importancia mediante una repetición constante de su lógica, su metafísica y sus ontologías *naturalizadas* no significa que deba detenerse la repetición en sí –como si esto fuera posible–.

Si la repetición debe seguir siendo el mecanismo de la reproducción cultural de las identidades, entonces se plantea una pregunta fundamental: ¿qué tipo de *repetición subversiva* podría cuestionar la práctica que reglamenta la identidad en sí? (Butler, 2007, p. 96).

Como una genealogía de la ontología del género, esta explicación tiene como objeto entender la producción discursiva que hace aceptable esa relación binaria y demostrar que algunas configuraciones culturales del género ocupan el lugar de "lo real" y refuerzan e incrementan su hegemonía a través de esa feliz auto naturalización (2007, p. 97).

Puesto que el sexo ya no se puede considerar una "verdad" interior de disposiciones e identidad, se argumentará que es una significación performativamente realizada (y, por tanto, que no "es") y que, al desembarazarse de su interioridad y superficie naturalizadas, puede provocar la proliferación paródica y *la interacción subversiva* de significados con género (2007, p. 99).

> Así pues, este texto continúa esforzándose por reflexionar sobre si es posible alterar y desplazar las nociones de género naturalizadas y reificadas que sustentan la hegemonía masculina y el poder heterosexista, para problematizar el género no mediante maniobras que sueñen con un más allá utópico, sino movilizando, confundiendo subversivamente y multiplicando aquellas categorías constitutivas que intentan preservar el género en el sitio que le corresponde al presentarse como las ilusiones que crean la identidad. (2007, p. 99)

Abrir las posibilidades

Los excluidos, producto de la iteración, también son los forcluidos, los invisibles, lo traumático, los condenados de la tierra, en general la aporía de decir lo impensado y pensar lo inefable. Entre los múltiples pasos para resistir y protestar ante el sistema y construir autonomía en las comunidades está el acto de "abrir las posibilidades" (Butler, 2007, p. 8).

La labor de construir actos de habla que tengan efectos en la comunidad para organizarse y construir juntos prácticas discursivas que rompan

el orden de las formaciones discursivas con efectos hegemónicos, la construcción de sustancia, que evadan la "metafísica de la sustancia" es parte de lo que importa transformar y en donde la academia tiene un fuerte impacto.

Movilizar categorías

Para Butler, la intención de defensa del género pasa por la *apertura de posibilidades* para el género, sin precisar las posibilidades a realizar, que lo concibo como un modo adicional y complementario al difundir y reactivar los discursos de los condenados de la tierra, planteado hace unas páginas desde la lectura de Foucault,

> El objetivo no era recomendar una nueva forma de vida con género que más tarde sirviese de modelo a los lectores del texto, sino más bien *abrir las posibilidades para el género sin precisar qué tipos de posibilidades debían realizarse.* Uno podría preguntarse de qué sirve finalmente "abrir las posibilidades", pero nadie que sepa lo que significa vivir en el mundo social y lo que es "imposible", ilegible, irrealizable, irreal e ilegítimo planteará esa pregunta. (2007, p. 8)

Desde la academia una forma de abrir las posibilidades es la movilización de categorías (2007, pp. 32, 95, 99, 269), poniendo de manifiesto el carácter construido del género y en general de nuestras clasificaciones y jerarquías sociales, multiplicando las categorías y sus efectos, para hacer evidente la lucha, recontextualizando, resignificando tanto los géneros como las clases, etnias y razas.

Foucault y Butler defendiendo el género

Esa apertura de posibilidades mediante la movilización de categorías, referidas por Butler, combinada con la reactivación de saberes fragmentarios los pienso como elementos constitutivos del saber otro en sus prácticas sociales de emancipación y liberación en donde no hay un solo saber sino múltiples, por lo tanto la defensa depende de los contextos temporales

y espaciales, luego entonces no hay una sola epistemología u ontología que dé cuenta de los conocimientos/saberes y de los modos de existir sino múltiples, por lo que de las múltiples epistemologías emergentes podemos hacer una epistemo-grafía, no con la intención de unificar el discurso, constituir una teoría y continuar con la tradición histórica de la epistemología propia de la cultura occidental con todas las consecuencias que esto significa sino, justamente difundiendo y reactivando, abriendo las posibilidades y aportando conceptos y categorías para ello.

Analogías Mignolo y Butler

De modo análogo, desde una perspectiva descolonial, la intención expresa de Mignolo es "desarrollar las posibilidades de diversos y legítimos lugares de enunciación teóricos y, al hacerlo, reubicar al sujeto de conocimiento monológico y universal inscrito en el periodo moderno/colonial" (2009, p. 169). No por coincidencia sino resultado de un pensar críticos de sus propios contextos y problemas, este "desarrollo de las posibilidades de la diversidad" de Mignolo es análogo al "abrir las posibilidades movilizando categorías" de Butler.

A partir de lo dicho es que presento el esquema de la diversidad cultural como el marco de referencia que deja abiertas las posibilidades para vivir en y desde la distinción y la diversidad, para generar la posibilidad de defender la sociedad y generar un espacio de enunciación que reflexiona sobre los saberes fragmentarios, subordinados y dominados. Veamos.

1.3 Diversidad intercultural y saber otro

En lo tocante al concepto *Otro,* parto de la postura de Enrique Dussel, pero acompañado con matices y planteamientos propios al respecto. Entiendo como el *Otro Diferente* (ODF), la relación que se establece entre personas, grupos, comunidades, culturas, movimientos o instituciones de una misma cultura y/o comunidad de comunicación integrado por distintas personas que llevan a cabo diferentes prácticas hacia adentro de la comunidad, como caso histórico e icónico pensemos como *Otro Diferente* (ODF), la relación entre, Hernán Córtes y Bernal Díaz del

Castillo, ambos miembros de una cultura específica en tiempo y espacio, con un horizonte de comprensión para leer y llevar a cabo prácticas en sus contextos. También serían *Otro Diferente* la relación entre Moctezuma y Cuauhtémoc inmersos en otra cultura ubicada en tiempo y espacio específicos.

Considero *Otro Distinto* (ODS) la relación que establecían ambas culturas mencionadas, por ejemplo, cuando se relacionan personas, grupos, comunidades o instituciones de culturas y/o comunidades de comunicación distintas, tal es el caso de la relación entre la Malinche y Hernán Córtes o bien Fray Bernardino de Sahagún y sus alumnos nahuas. Trasladadas esas relaciones a nuestra actualidad podríamos afirmar que son *Otro Distinto* (ODS), las relaciones entre miembros de la cultura occidental y otros de las comunidades originarias purépechas o wixárikas, en este último caso tenemos una relación de *Otro Distinto* (ODS).

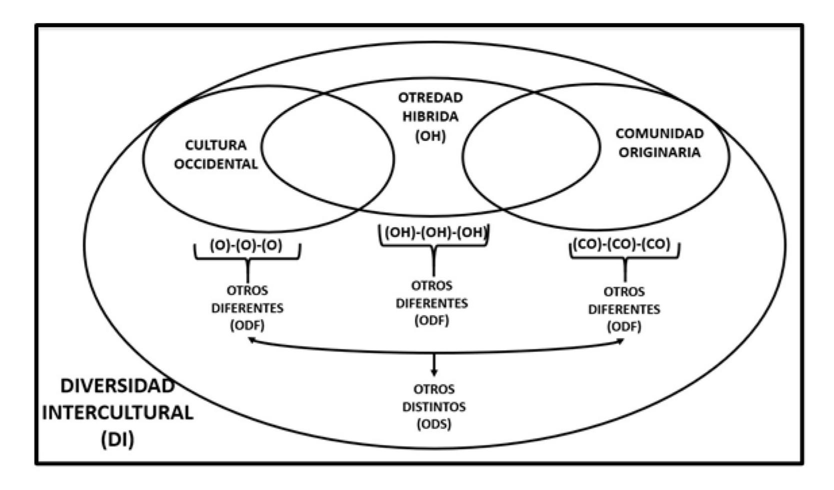
Hay una tercer forma de otredad que evoco desde la identidad híbrida de Homi Bhabha en *El lugar de la cultura* (2002) y el "pensamiento fronterizo" de Mignolo (2003), y que llamo *Otredad Híbrida* (OH), relación que establecen cuerpos individuales y sociales que constituyen comunidades o movimientos sociales en pleno respeto y presencia del *Otro Distinto* que, perteneciendo a una cultura, se mantienen en una postura de disidencia, resistencia, protesta y/o crítica respecto al espacio al que pertenecen pues, en él desarrollan un rol de subordinación, subalternidad, opresión, explotación, exclusión y, lejos de buscar escalar posiciones en el rango de las clases sociales, lo cual significaría reproducir el sistema y sus vicios, postura clásica del clasismo, reformador y reproductor, lejos de ello optan por buscar una transformación,[4] transgresión, deconstrucción y/o resignificación de la misma, tal es el caso de muchos de los movimientos sociales que afortunadamente proliferan en nuestra cultura occidental.

---

[4] Siempre que uso el verbo transformar y su sustantivo transformación evoco la clásica frase de Marx en la tesis XI sobre Feuerbach, "de lo que se trata es de transformar" y efectivamente es de lo que en el fondo trata este libro.

Punto fino para destacar es que la OH se mantiene en una compleja relación de acompañamiento con el ODF y ODS. Todo este complejo de *Otros* en su conjunto les llamaré a lo largo de este libro como *Diversidad Intercultural* (DI). He de mencionar que me percibo a mí mismo como una OH, miembro de la cultura occidental, en una relación de acompañamiento y recíproco aprendizaje con comunidades originarias y movimientos sociales, todos ellos compuestos de ODS en pleno respeto de la diferencia propia de cada uno de sus individuos y personas independientemente del tipo de otredad a la que pertenezcan.

Acompaño la explicación con una ilustración que figura cada una de las partes de este complejo de otredades llamado *Diversidad Intercultural.*



Al hablar del *Otro Híbrido* (OH) lo pienso en dinámicas sociales de exclusión que se vinculan de manera compleja y tensa, en aporía y contradicción con otros grupos y personas de donde resultan exclusivos que detentan privilegios y excluidos que son usados como medio para lograr aquellos privilegios.

En todo este proceso entra en juego tanto la dignidad del proyecto de vida de los cuerpos individuales y sociales, en comunidades y movimientos, así como la práctica cotidiana del vivir de las personas en sus respectivos roles sociales. Destaco la diferencia entre el proyecto de *vida*

como un resultado comunitario y el *vivir* como una práctica cotidiana, entre ambos nunca una relación de congruencia, armonía y plena correspondencia, solo acompañamiento complejo y siempre en proceso entre el vivir y la vida.

Las distintas personalidades y roles que en nuestra sociedad y cultura occidental adquiere el OH son categorizados como clase, raza, etnia y género. Cada una de estas categorías las pienso en términos de puntos de referencia, puertas de entrada para abordar el propio contexto social. De ninguna manera las pienso como conceptos fijos a usar para interpretar de manera esencial y sustantiva la realidad social. Las personalidades sociales, entrecruces y matices que cada caso particular puede adquirir desborda la posibilidad de cualquier clasificación y la intención del presente libro que solo aspira a acompañar las prácticas situadas, generando un espacio de reflexión que contribuya a la construcción y respeto del saber otro, en particular al saber del OH inmerso en la *Diversidad Intercultural* (DI), en donde reúna justamente la diversidad, cuya formas de digna unidad inician por un respetuoso acompañamiento, nunca una síntesis en términos de superación dialéctica universal y necesaria.

En tanto que clase social, la figura social icónica potencial del OH es la del pobre, aunque puede adquirir múltiples y variadas formas sociales de aparición. Desde esta perspectiva de clase social y económica podemos visualizar a los desplazados, explotados, pobres, migrantes, despojados, y muchas figuras en proceso de exclusión. La introducción de estas formas de exclusión y sus respectivas luchas en movimiento sociales, adquieren múltiples formas y en cada caso habría que detallar sus roles y personalidad, matices y efectos para encontrar evocaciones de ida y vuelta con estas reflexiones, en un diálogo con respeto a lo que aquí llamo saber del otro en la *Diversidad Intercultural* (DI).

Desde todos los posibles entrecruces de clase, raza, etnia y género nuestra sociedad vive dinámicas de exclusión que se reconocen como discriminación, formas de excluir y evitar el desarrollo de las personas y grupos de una manera digna. Desde estos entrecruces que generan injusticias, el presente libro se ubica en la pregunta sobre modos en que el

OH construye saber, enfrentando tanto la dinámica de injusticia cómo la necesidad de dignificar la propia vida y la del grupo o grupos a los que cada quien se declare pertenecer y desde donde construye su propia identidad, siempre en tensión entre lo global, local y personal, inmerso en complejidades, paradojas y aporías propias de la vida como proyecto y el vivir como práctica cotidiana, es decir en una *Otredad Híbrida* (OH).

Las ideas presentadas e hilvanadas de ninguna manera pretenden representar o hablar en nombre de, sino más bien acompañar en compleja relación, con la palabra de movimientos sociales que buscan soluciones al genocida, epistemicida, y no sustentable proyecto de vida humano sobre el que se instala la cultura occidental y de cuyas letales consecuencias da cuenta la pandemia mundial en que nos encontramos inmersos.

La propuesta presentada la entiendo y sugiero que sea leída teniendo en mente, acompañada, por la(s) lucha(s) y/o movimiento(s) social(es) de interés a los que pertenezca el lector. Movimiento sociales ya en marcha desde hace muchos años en el mundo entero como elementos que pretenden constituirse en espacios de prácticas reflexivas y colectivas sobre la propia diferencia personal (ODF) en la compleja necesidad de reafirmar la lucha en contra de prácticas discursivas y no discursivas, hegemónicas en su conjunto, que envuelven las dinámicas de los actores sociales en formas de exclusión, discriminación y reproducción de la vida alejada de la necesaria dignificación de la comunidad a la que pertenecemos, siempre en un complejo de *Diversidad Intercultural* (DI), entrecruces de tensión entre los global, local y personal.

En cuanto a la epistemología de la liberación, de ninguna manera considero que sea una, dado que cada lugar de enunciación, con sus propios problemas y soluciones crea su propio saber con su propia lógica por lo que no considero que sea *una epistemología de la liberación* que especifique los principios, fundamentos, lógicas, sustancias o esencias de la *epistemología* necesaria para un proceso de liberación y de construcción del saber otro, propio de todo OH que es justamente un hablar situado, socializado, contextual y producto siempre en proceso de la participación comunitaria. Por lo dicho el presente libro se piensa como una epistemo-

grafía acompañante en la construcción de saberes situados y construidos de manera social, de ahí la afirmación de que esta es *una* entre *otras* que puedan ser compartidas y que en lo general se acompañan *unas* con *otras* en una relación de *complejidad* que caracteriza los *saberes del otro* propio de la *Diversidad Intercultural* (DI) y sus *posibles epistemologías* en una relación de acompañamiento siempre en aporía y paradoja, en pleno respeto de la diversidad intercultural (DI) nunca en una relación de síntesis, unidad, relación racional que de nuevo y de manera subrepticia desliza y privilegia al *Otro Diferente* (ODF) de una comunidad o cultura y con ello constituye grupo(s) de élite sobre otros, produciendo privilegios y formas de colonización, opresión, represión, violencia, explotación, entre otras indeseables prácticas sociales, políticas y económicas.

1.4 Diferencia entre conocimiento y saber

Posmodernidad y metarrelatos

Lyotard (1987), define la ciencia moderna y con ella a ciertas filosofías (a diferencia del saber posmoderno), como discursos que se atribuyen el ser universales y necesarios, usados como instrumentos para legitimar la existencia y operación de figuras de autoridad que se personifican socialmente en los Estados-naciones en las figuras de presidentes, gobernadores, primeros ministros, secretarios, jueces, etc. Estos discursos tienen sus versiones vinculantes a nivel estatal, regional, global, familiar e interpersonal.

Dicho proceso de legitimación genera las condiciones de posibilidad para la representación política que como práctica de gobiernos y políticas de Estados-naciones deriva en la imposición de significados que acompañan procesos sociales en favor de ciertos grupos que resultan privilegiados en relación con ciertos otros grupos de excluidos que finalmente son tratados de manera paternalista y patriarcal, incluidos en el sistema, configurando en lo general, dinámicas de un sistema hegemónico.

Al ponerse en cuestión tanto esos metarrelatos como "la validez de las instituciones" y los lazos sociales que se fundamentan en ellos, se tiene justamente "la posmodernidad", es decir, "la incredulidad con

respecto a los metarrelatos" (Lyotard, 1987, p. 4). En ese contexto afirma Lyotard que la narrativa pierde su función y queda "dispersa en nubes de elementos lingüísticos" en donde los ejercicios narrativos quedan en "partículas lingüísticas", es decir "los juegos de lenguaje" (1987, p. 4), que se dispersan en diversas prácticas discursivas e instituciones generan un lazo social que ya no puede sostenerse bajo los principios de la modernidad, a saber, con pretensiones de universalidad y necesidad. Por lo que seguir aplicando la modernidad, sus metarrelatos que legitiman autoridades resulta en "La aplicación de ese criterio a todos nuestros juegos no se produce sin cierto terror, blando o duro: Sed operativos, es decir, conmensurables, o desapareced" (1987, p. 4).

Esta problemática planteada por Lyotard, ahora a 40 años de su publicación, se ha hecho cada vez más evidente mostrando en las relaciones sociales la proliferación de "juegos lingüísticos", "nubes de elementos lingüísticos" vinculados a comunidades, movimientos sociales, organizaciones no gubernamentales, pueblos originarios, todos ellos en lucha por sus autonomías educativas, políticas, financieras, grupos feministas de todo tipo, cada uno con sus propios "juegos de lenguaje" con raíces en subjetividades e intereses, movimientos en defensa de los derechos de la mujer, a favor y en contra del aborto, en favor y en contra del lenguaje inclusivo, etc., todo esto en el marco de la diversidad intercultural y los movimientos sociales propios de los cuerpos individuales y sociales, algunos de ellos en respeto y dignidad de la misma diversidad.

Este proceso social ha superado aquellas polémicas de los defensores de la modernidad contra las posturas posmodernas a las que calificaban de "relativistas", contradictorias. Más allá de las polémicas academicistas ahora podemos ver la utilidad y necesidad académica de *acompañar* esa multiplicidad y diversidad de sabientes y saberes con otras epistemologías, un saber otro no solo desde la argumentación académica o de divulgación, sino ante la urgente necesidad de respetar la diferencia en términos de diversidad cultural que es parte de la defensa de la misma diversidad ecológica y con ello de la defensa de la vida.

Para mi labor académica y de investigación el punto en cuestión ya no es la polémica modernidad y la posmodernidad, si el relativismo se sostiene o no, si se logran acuerdos débiles o fuertes, etc., el punto académico es cómo puedo *acompañar a los movimientos sociales* insertos en la diversidad intercultural, en sus diversas luchas, en el respeto del otro, de la presencia de autonomías. ¿Cómo legitimarse? ¿Qué autoridades se legitiman? Todo desde una perspectiva comunitaria, horizontal, dialógica, colaborativa y siempre en proceso, nunca en posesión de la verdad universal y necesaria a ser aplicada en distintas tiempos y espacios. Abriendo posibilidades, movilizando categorías y reconociendo los saberes fragmentarios.

En este nuevo contexto leo a Lyotard y entiendo que ni el criterio operativo, ni el tecnológico pueden dar para la legitimación de las verdades y las justicias hacia adentro de cada juego o en conjunto para todos los juegos de lenguaje (1987, p. 6). ¿Qué hacer ante la heterogeneidad de los juegos de lenguaje? O dicho en términos de este libro ¿Qué hacer ante la diversidad intercultural y sus múltiples movimientos sociales? ¿Qué epistemologías los pueden fortalecer? Como principio a tomar en cuenta entre las relaciones interculturales, como marco de este saber posmoderno, el saber otro, está la "inconmensurabilidad", la incapacidad de generar justamente un metadiscurso que dé cuenta de todos los discursos, que los mida, diagnostique y califique. ¿Cómo fortalecer nuestra capacidad para vivir en medio de la "inconmensurabilidad"? ¿Cómo está siendo la legitimación en estas "condiciones"?

Como punto de partida entiendo la existencia y operación de distintas cosmovisiones ya en operación conformando cientos de pueblos originarios en una relación respetuosa con su medio ambiente, en donde la diversidad ecológica va unida a la diversidad cultural, si está desaparece entonces aquella tiende a desaparecer también; múltiples posiciones de movimientos sociales hacia adentro de la misma cultura occidental que desde lo político, social, económico, y sus cruces con las clases, géneros, culturas y razas están en búsqueda de un mundo donde quepan muchas cosmovisiones en una relación simplemente de diversidad intercultural y no de jerarquía en esa diversidad, donde unos se acompañen a otros,

no se tutelen, sometan, opriman, exploten. ¿Desde que estatuto del saber podría ser posible esto? Propongo partir de la propuesta de Lyotard que llama la pragmática del saber narrativo. Veamos

El saber como mercancía

El saber en su calidad de mercancía y factor de valorización del valor, es decir, ganancia, pensándolo desde la teoría del valor de Marx, se convierte en un objeto que se produce, distribuye, intercambia y consume como resultado del proceso de "exteriorización del saber respecto al 'sabiente'" (1987, p. 6), cumpliendo así con la forma de fetichización de la mercancía. Es decir, no hay una vinculación entre el sabiente y su comunidad con el saber producido, en palabras de Marx, el objeto se mantiene ajeno a las relaciones sociales en las que es producido. Así el valor de cambio saber adquiere importancia en tanto que mercancía y su valor de uso queda subordinado al valor de cambio, para fin de facilitar su uso como factor para "valorización del valor" diría Marx y con ello listo para el despojo y la acumulación propia del capitalismo.

Ese proceso de fetichización del saber, como en el caso de cualquier otra mercancía fetichizada, sucede en el modo de producir la vida capitalista en donde la reproducción y dignificación del valor y la vida queda como medio para obtener ganacia. ¿Cómo recuperar la función del saber en cuanto a la reproducción y dignificación de la vida?

Justamente la alternativa a la fetichización del saber y su características exteriorización del saber está la fijación del saber respecto a las comunidades que lo producen, con lo que su valor de uso queda socialmente vinculado al servicio de la dignificación de la comunidad que lo produce, en palabras de filosofía del sur, reconocer el lugar de enunciación del saber, lo cual se constituye en principio para la emancipa, liberación del sabiente. A la base de este asunto está "el saber como fuerza de producción" (1987, p. 7).

Esta exteriorización del saber y sabiente sucede en el marco de dispositivos epistemológicos que lo "purifican" y le dan características de "verdad" "objetividad" y/o "universalidad" y lo convierten en objeto de con-

sumo independientemente del lugar de enunciación y aplicación, de los intereses que lo originan.

Así, por ejemplo, los Estados-naciones en la cultura occidental llegan a ser "democráticos", "representativos" y demás técnicas de gobernanza sobre la base de un saber occidental, construido para resolver y reproducir los problemas de ciertos grupos de intereses específicos capitalistas, saber que al deslocalizarse se convierten en conocimiento verdadero, objetivo, legitimando de cierto modo de existir y producir saber. La alternativa del saber otro es reconocer la estrecha e indisoluble vinculación entre la producción y consumo de saber en la misma comunidad, reconociendo su proceso comunitario de generación.

Todo este contexto lo podemos tematizar como el problema de la legitimación que en contextos hegemónicos corre a cargo de un conocimiento que, mediante complejos procesos sociales, se convierte en superior respecto a otros conocimientos que se ven sometidos (infra 1.1 Reactivando los saberes locales). Ante esta fetichización del saber que soporta y fundamenta tanto nuestra legitimación de autoridades como la reproducción del sistema mundo y la ganancia en detrimento de la vida, las formas de ruptura serían por un lado la vinculación entre saber sabiente, identificación entre lugar de enunciación y saber con sus intereses y comunidades o en términos de Marx el ubicar los objetos (uno de ellos el sabre) en las relaciones sociales donde se produce, con las intenciones vinculantes y sus efectos.

Para lograr esta ruptura debemos reconocer los modos como los diversos saberes se acompañan, se fortalecen recíprocamente en respeto a su diversidad y no en su instrumentalización y jerarquización. Por supuesto que no solo los saberes sino las comunidades y los cuerpos individuales y sociales que las constituyen. El punto de partida para lograr este acompañamiento de saberes es la pragmática del saber narrativo. Veamos.

Pragmática del saber narrativo

Desde la “pragmática del saber narrativo” de Lyotard (1987, pp. 18-21), aporto una perspectiva sobre el saber otro y su posición respecto al conjunto de conocimientos y saberes, es decir, realizo una lectura de la posmodernidad de Lyotard desde la perspectiva de una episteme de la liberación del saber otro en el marco de los estudios descoloniales. El supuesto del que parto es que la posmodernidad, los estudios poscoloniales, la transmodernidad latinoamericana y los estudios descoloniales comparten rasgos comunes que sirven como puntos de referencia para la construcción de saber otro desde América Latina con fines de emancipación/liberación.

El “saber narrativo” es el modo de objetivar un grupo amplio de saberes donde se encuentra inserto tanto el conocimiento en general, como el conocimiento científico y la sabiduría. De acuerdo con Lyotard el conocimiento está conformado por el conjunto de enunciados que denotan objetos, siendo la ciencia un subconjunto de estos conocimientos (1987, p. 17).

La característica del conocimiento científico es que (1) denota objetos “accesibles de modo recurrente” y que (2) cada enunciado es considerado como pertinente por los expertos de la comunidad científico. Más allá de esta postura “saber” implica mucho más que el conocimiento denotativo y su subconjunto, el conocimiento denotativo científico, incluye además un saber hacer, saber oír, saber vivir, por lo tanto “saber” implica enunciados de todo tipo, denotativos, prescriptivos, valorativos, etc., en general supone “buenas actuaciones” por parte del sabiente (1987, p. 17). Parte integral de la pragmática narrativa es que los efectos más allá de los actos de habla, suceden en las costumbres y tradiciones de las culturas respectivas y juegan un papel de legitimación, es decir, la cultura de un pueblo es el consenso que determina las condiciones de legitimación del que sabe y del que no sabe, incluyendo el saber científico, descartando la superioridad de unos saberes sobre otros.

Desde esta perspectiva, al jugar la propia cultura un papel en el proceso de legitimación, el que una cultura haga valer sus condiciones de legiti-

mación sobre otra puede ser considerado como violencia simbólica si no hay respeto y horizontalidad en la diversidad cultural y mediante ejercicios de poder hegemónico se hace valer como valido más allá de su propia cultura.

Es decir, el hecho de que ciertas culturas legitimen sus saberes como "más desarrollados", "mejores", "superiores" y/o "progresistas" sobre otras es un modo de hegemonía que en algunos casos conduce a epistemicidio y genocidio y recientemente este proceso se ha mostrado que conduce a las devastaciones de algunos sistemas ecológicos. El proceso para deslocalizar la cultura y aplicarla como verdadera, objetiva y valida más allá del espacio enunciativo donde se generó requiere de una serie de dispositivos entre los que está la epistemología y sus métodos y técnicas de trabajo que hacen de ese conocimiento un discurso de poder (infra 1.1 Reactivando los saberes locales).

Un modo de generar conocimientos que no conduzcan a este indeseable final es la propuesta de armonizar todo tipo de saber (que incluye el conocimiento en general y el conocimiento científico en particular) en la "pragmática del saber narrativo" que considero fortalecer y poner en diálogo con la propuesta de la categoría de tiempo para la liberación.

El complejo de saberes en la pragmática del saber narrativo implica el conocimiento científico y saberes como nuestro saber del otro, nuestra sensibilidad de nosotros como otro híbrido, nuestro saber dialogar, escuchar, respetar la diversidad intercultural (infra 1.3 Diversidad intercultural y saber otro) y sobre todo, en relación al discurso de poder hegemónico no solo hablar del otro sino dialogar con el otro, en condiciones de reciproca coetaneidad (infra 3.3 Fabian y el tiempo: la construcción del otro) y respeto por todas las culturas, lo cual lleva una sabiduría ética, técnica, eficiente, científica, etc.

El saber implica emitir buenos enunciados denotativos, prescriptivos, valorativos, etc. y sus efectos de transformación y dignificación para los cuerpos individuales y sociales que organizados en comunidades buscan la emancipación/liberación. Todos estos saberes, para respetar la diver-

sidad, están vinculados a las tradiciones y costumbres, un consenso previo, al que se le puede entender desde el tiempo de la liberación (infra 4. El tiempo de la liberación), como constelaciones no líneas cronológicas del tiempo, por ejemplo, las tradiciones, intereses y luchas que unen a los zapatistas de 1994 con los comuneros de París, o a Robespierre con el imperio romano. El punto es acompañar unos saberes con otros, nunca imponer, convertir en esencia (infra 1.2 La movilización de categorías), universalizar, hacer sustancia. Siempre respetando recíprocamente la diversidad.

La forma narrativa

La forma narrativa permite que todos los saberes, se acompañen, y dado que no existe saber sin sabiente y espacio enunciativo donde emerge ese saber, pues la configuración de la forma narrativa de lazo social y acompañamiento de saberes, lo es acompañando la comunidad en donde sus miembros se mantienen en una relación espacialmente horizontal y temporalmente compartiendo coetaneidad (infra 3.3 Fabian y el tiempo: la construcción del otro), inclusive en el caso de que no pertenezcan a la misma cultura, sino a culturas distintas (infra 1.3 Diversidad intercultural y saber otro).

Lyotard toma como ejemplo de la forma narrativa el *bildung* alemán (1987, p. 18), el proceso de formación que a partir de las narraciones podía fijar criterios y valores de actuación para las prácticas sociales. En ese proceso todo juego de lenguaje, toda forma de enunciado se acompañaba sin tener una relación jerárquica como es el caso de los discursos de poder hegemónico que se muestran como superiores respecto al saber fragmentario de los condenados de la tierra.

En la narración, el narrador adquiere tal cualidad solo por el hecho mismo de tomar la palabra que, a diferencia de pedir la palabra, es la práctica social punto de partida de la resistencia y protesta, irrumpir en los espacios social para alterar el orden y que da pie a los saberes en ruptura de donde se pueden acompañar epistemologías de ruptura. El

relato, aunque forma parte de un pasado, se actualiza en la voz misma de su narrador y adquiere presencia (espacio) y presente (tiempo) al constituirse en componente inseparable del narrador, su contexto y narratario (destinatario). Los roles de narrador y narratario son intercambiables, de acuerdo con la necesidad y capacidad del presente, de ahí que el rol de autoridad también sea flexible y se pueda compartir de acuerdo con los contextos, espacios y tiempos. Todos son autoridad, dependiendo de la capacidad y la necesidad del momento. Por lo tanto, las relaciones sociales en el saber narrativo y su respectiva comunidad son horizontales y democráticas.

Considerando la iterabilidad y sus efectos más allá de acto de habla (infra 1.2 La movilización de categorías), y las narraciones y sus efectos más allá del acto de narrar, es decir sus efectos en la comunidad, las narraciones ponen en juego las relaciones mismas de la comunidad, determinan lo que hay que decir, escuchar y crear dentro de una narración. Lo que se transmite en los relatos o narraciones es el lazo social, mismas que pasando por el dispositivo de la epistemología científica y jerarquizadora, puede ser un lazo social hegemónico que reproduzca privilegios para grupos específicos y exclusión, dominio, opresión, explotación y violencia para otros grupos. La expresión social de todo este proceso son las prácticas sociales hegemónicas o contrahegemónicas, de resistencia y protesta, de autonomía y liberación.

Pragmática del saber y liberación

El hecho de que ciertas narraciones se actualicen y no se hagan presentes en términos de habla o literarios sino que pasen a formar parte constitutiva del sabiente, sus comunidades, sus valores, sus tradiciones, sus prácticas sociales es parte constitutiva de la constelación que como categoría de tiempo de la liberación hablaremos en la conclusión de este libro y el marco de la reflexión que llevamos a cabos sobre varios autores, tratándose de constelación refiere específicamente a Benjamin. Pienso la constelación como la figura del tiempo constituida en punto de partida

para entender el saber fragmentario de los condenados de la tierra que desde este saber van construyendo nuevos lazos sociales, nuevas prácticas sociales en donde no se piensen a sí mismo en carencia sino en la posibilidad de llevar a cabo practicas contrahegemónicas y de liberación, en la alegría de construir.

Una comunidad que revitaliza fortalece y actualiza constantemente sus relatos, que hace de ellos una pragmática narrativa sobre la que constituye su lazo social, es una sociedad que no requiere el pasado, sino que lo incluye en el presente. Veamos esa persistencia del presente.

2. Sobre colonialidad

Entre los fundadores de los estudios coloniales, es reconocida la influencia de los trabajos de Franz Fanon y la presencia fundadora de Aníbal Quijano y Walter Mignolo. La lectura y exposición que hago de los tres es con la intención de aportar elementos para la constitución final de la categoría de tiempo de la liberación.

En el caso de Fanon, su aporte para entender el cuerpo como el punto de partida y llegada de la constitución del saber del otro; entendiendo ese cuerpo no solo desde la perspectiva de lo individual sino también en su cruce con el cuerpo social (conceptos extraídos de Foucault presentes en este libro en 1.1 Reactivando los saberes locales), produciendo y diagnosticando la comunidad democrática, horizontal y en diálogo; cuerpo que se constituye en las prácticas sociales de emancipación/liberación como una relación donde saber-sabiente son dichos como distintos con fines de análisis pero en todo momento constituidos como unidad; en cuyo proceso de toma de palabra intempestiva, encontramos varios elementos, fuera de tiempo cuantitativo pero en un tiempo cualitativo otro que generando lazos sociales que fortalecen a la comunidad, resiste y protesta contra la clásica triada sujeto-objeto-conocimiento propia de la epistemología occidental y eurocentrada, desde donde solo se construye e interpreta para la hegemonía en el marco categorial del tiempo cualitativo como medida de todas las cosas, incluyendo la vida humana misma.

Desde Quijano preparamos la constitución del tiempo de la liberación a partir tanto de conocer su aportación y creación de la categoría de colonialidad como la expresión de la clasificación y jerarquización de las relaciones humanas, que en el marco de los procesos productivos capitalistas toman algunos cuerpos como objeto de producción para explotar y dominar; así como del análisis que hace de la categoría raza vinculada al tiempo de evolución de la biología, tiempo cuantitativo que permite naturalizar la idea de razas superiores e inferiores como algo inherente y propio de la naturaleza y no construido e impuesto socialmente.

Leer a Mignolo para aportar al tiempo de la liberación pasa por aclarar la relación emancipación/liberación, el papel del pensamiento fronterizo y desde este la creación de un saber otro en un paradigma otro que atiende fundamentalmente un espacio otro en que se convierte el lugar de enunciación y desde donde es posible una epistemología de la liberación que necesariamente pasa por un tiempo otro o bien tiempo de la liberación. Veamos

2.1 Fanon y la epistemología: el saber del cuerpo

El saber que presenta Franz Fanon en sus dos obras más conocidas (1963, 2009), es resultado de su reflexión sobre los cuerpos coloniales, producto de procesos sociales de colonización en donde fueron racializados (De Oto, 2018, p. 76), oprimidos y finalmente excluidos.

> Esa demografía galopante, esas masas histéricas, esos rostros de los que ha desaparecido toda humanidad, esos cuerpos obesos que no se parecen ya a nada, esa cohorte sin pies ni cabeza, esos niños que parecen no pertenecer a nadie, esa pereza desplegada al sol, ese ritmo vegetal, todo eso forma parte del vocabulario colonial. (Fanon F. , 1963, p. 3)

Alejandro de Oto (A propósito de Frantz Fanon, 2018), quien ha contribuido significativamente a la recepción de la obra de Fanon en América Latina a través de una lectura latinoamericana de la misma (Maldonado-Torres, 2005), afirma que el “orden epistemológico” (p. 75), que se puede

desprender de las genealogías poscoloniales que presenta Fanon, son un "registro de la urgencia política y moral, cuando no epistemológica de organizar una comprensión de los cuerpos y las corporalidades en el espacio social estriado por las prácticas coloniales" (p. 75).

Siendo el cuerpo colonial el producto de los procesos de colonización, el mismo cuerpo es el espacio que "registra" la política, la moral y la epistemología, el saber en general, de los colonizados. Si esperamos usar un marco teórico para producir el conocimiento que represente a los cuerpos coloniales, al aplicar ciertas ontologías y ciertas epistemologías o formas de producir el saber, generadas y construidas en otros espacios enunciativos, entonces el resultado será una representación del colonizado que refleje los intereses que subrepticiamente se cuelan a través de la "objetividad", "racionalidad" y "verdad" que portan esos marcos de inteligibilidad.

Organizar ese saber de los *cuerpos coloniales,* con la intención de descolonizarlos en las prácticas, requiere de formas de producción de saber (vinculadas a una epistemología) y de existencia (vinculadas a una ontología). Ese saber y ese existir es la inmediata y presente, constante y comprometida, persistente relación entre el pensar y las prácticas sociales (incluye políticas y económicas) vinculadas a ese pensar, justamente de descolonización, es decir, formas de saber propias que se desprenden de esos cuerpos al leerse y resignificarse. Al decir cuerpos no solo me refiero a los cuerpos individuales sino a su intersección con los cuerpos sociales e instituciones con las que operan política, económica y socialmente y en las que necesariamente impera la diversidad intercultural que hemos descrito, propia de lo humano pero que no necesariamente se opera con respeto y dignidad por ella.

La epistemología que se encuentra a la base de los procesos de colonización, de acuerdo, con De Oto, "desincroniza la relación conocimiento y representación" (2018, p. 77). Nota característica de las prácticas coloniales significa *desincronizar conocimiento,* lo cual supone justamente una *ruptura epistemológica hegemónica* entre los intereses de los cuerpos colo-

nizados y los intereses de los cuerpos individuales y sociales de aquellos que viven y reproducen el privilegio.

Representar a los colonizados en clave colonial es mostrarlos con las herramientas propias de las ontologías y epistemológicas coloniales, lo cual los disfraza, los presentan en términos propios para los procesos de colonización. En el caso de las prácticas coloniales no es la presencia real de los cuerpos, su voz, la toma de la palabra, la que se encuentra en el saber colonial, es la voz del intelectual, del político, del experto, del empresario, el que habla en nombre del colonizado, de modo paternalista, dicen de ellos y en nombre de ellos, que es lo que les conviene. Aquí tenemos a los colonizados, oprimidos, explotados y excluidos, como objetos de estudio de un sujeto cognoscente que cuenta con las "herramientas" políticas, epistemológicas y ontológicas para emitir enunciados pertinentes respecto a los *condenados de la tierra*.

Justamente para comprenderse en tanto que cuerpos coloniales será importante persistir en la presencia de la relación entre el saber que producen los cuerpos sociales inmersos en los procesos de descolonización, la existencia misma de esos cuerpos, sus problemáticas sociales y sus saberes (que persisten en su presencia al portarlos en su propio cuerpo), para fin de vincularse a una práctica política otra que se lleva a cabo para descolonizar (dejar de reproducir la colonización) y con ella los privilegios a ciertos grupos.

De Oto precisa "críticas anticoloniales" como aquellas que "desfondaron el sistema de representación sobre la que se asentaba el conocimiento en clave colonial" (A propósito de Frantz Fanon. *Cuerpos coloniales y representación,* 2018, p. 77), saberes producidos más allá de la autoridad colonial. Esas *críticas coloniales* mantienen una relación análoga con los "saberes descoloniales" y las prácticas de descolonización.

Desde esas "críticas coloniales" se han construido saber descoloniales, acompañados de una ontología del presente, y una ruptura epistemológica propia de esos cuerpos individuales y sociales colonizados, en resistencia y protesta a ser tomados como objetos del conocimiento, sujetos gramaticales y de obediencia.

Condición indispensable para la construcción de ese saber descolonial es partir del *saber temporal presente* propio de los cuerpos colonizados, leer sus propios cuerpos (individuales y sociales), tener el coraje de decir su propia verdad al tomar la palabra (evocando la reflexión que sobre el tema llevó a cabo Foucault), conocer sus opresiones, explotaciones, desplazamientos forzados y exclusiones, en un proceso de construcción dialógico y comunitario. El lenguaje colonial hace a los miembros del proceso de colonización, al colonizador y al colonizado, miembros sincrónicos en el tiempo físico, cuantitativo, pero no contemporáneos del mismo tiempo enunciativo, los ubica en una relación de subdesarrollo-desarrollo. Respecto al espacio los ubica en el mismo espacio enunciativo pero uno en calidad de sujeto cognoscente y otro en calidad de objeto del conocimiento, sujeto gramatical del discurso y de obediencia en la instituciones desde determinada política pública.

Afirma De Oto que los cuerpos coloniales no remiten a "ningún elemento relacional o que en última instancia designe, al tiempo que constituya, lo común" (A propósito de Frantz Fanon. *Cuerpos coloniales y representación,* 2018, p. 78). Es decir, aglutina en un mismo espacio o institución a ambos grupos y aunque coincidan espacialmente (uno activo y otro pasivo) o temporalmente en el sentido de ser sincrónicos pues coinciden en el tiempo cronológico, pero no en el desarrollo cultural, no son coetáneos en el desarrollo, uno está en condiciones de superioridad y otro de inferioridad. Por lo que están dadas las condiciones para asignar funciones de tutelaje, dirección, dominio, explotación, opresión y violencia por parte de un grupo hacia otro. Esta es la negación de la coetaneidad referida por Fabian y analizada en este libro (infra 3.3 Fabian y el tiempo: la construcción del otro).

Los cuerpos colonizados viven en las prácticas sociales coloniales y el lenguaje colonial mismas que se despliegan en la peculiar forma de orden temporal colonial, presentes en marcos teóricos de inteligibilidad previos a cualquier narración histórica de los propios cuerpos. Decir que los cuerpos coloniales registran su propia historia, previa a todo marco epistemológico y/o ontológico, es llevar la lectura de los cuerpos al "plano

micro de la experiencia" (2018, p. 84), lo que supone tomar distancia respecto a los marcos ontológicos y epistemológicos que resultan en saberes congruentes con los procesos de colonización.

Constituir la propia epistemo-grafía de la liberación pasa por acercarse a los cuerpos, acompañarlos, comprometerse, construir colectivamente, tomar la palabra, (coraje de la verdad infra Foucault, cinismo), no esperar a que se le permita hablar, es aproximarse a las subjetividades y alejarse de los marcos de referencia epistémicos neutros, objetivos, racionales y verdaderos. Es empezar a construir el saber (epistemo-grafías), el significado de los propios cuerpos al mismo tiempo que constituir la propia existencia (onto-grafías) de esos cuerpos. Es la constitución del *sabiente* que resulta del cruce del saber descolonial, la existencia emancipada/liberación, alejado de la perspectiva categoría de la epistemología hegemónica, es decir, sin división entre sujeto cognoscente y objeto del conocimiento.

Como consecuencia del uso de los marcos epistémicos colonizadores, las prácticas políticas que se desprenden de dichos saberes quedan desprovistas de la fuerza de la resistencia, protesta y oposición, misma fuerza que solo puede conferirles el exceso de sentido al desbordar esos marcos a través de la fractura epistémica.

Desde esta perspectiva los *cuerpos coloniales* se convierten en "una *clave heurística*" espacio desde donde se registra la clave genealógica (diferente de la histórica, ver infra 1 Defender la Sociedad), "Dicho de otro modo, los cuerpos coloniales son la articulación privilegiada del acontecimiento en la colonialidad con el punto de emergencia de una política descolonizadora" (2018, p. 85).

Respecto a la "zona cero" tema analizado por De Oto desde la obra de Fanon, lo refiere como el espacio desde donde los cuerpos expulsados "en donde tiempo y espacio ya no pueden ser naturalizados" (2018, p. 85). Es decir, el tiempo de la emancipación/liberación es otro respecto al cuantitativo propio de las ciencias físico, químico, biológicas.

La sincronía de las presencias de los cuerpos entre el colonizado y el colonizador corresponde necesariamente a la no contemporaneidad, es

decir, no comparten un espacio común en términos de acontecimientos históricos y culturales, sino una relación jerárquico espacio/temporal es decir, superior/inferior y subdesarrollado/desarrollado. Esta relación resulta de la construcción de la idea de progreso que introduce una sola línea del tiempo en una relación de recíproca configuración de donde resulta el colonizador y el colonizado, uno está más avanzado en su proceso de construcción cultural y otro esta retrasado, de ahí los conceptos, subdesarrollo, tercer mundo y otros que producen al sujeto sujetado colonial, lo que se ha llamado en este documento cuerpos coloniales.

El tiempo presente que se comparte en la presencia, (simultaneidad o sincronía), pero no en los desarrollos es un elemento para considerar en la configuración de la identidad de los cuerpos coloniales. En Fanon, según De Oto encontramos que la "experiencia" del cuerpo colonizado que habita la "zona cero", "falla al intentar sincronizarse", (a propósito de Frantz Fanon. 2018, p. 86), no coincide en algún punto del tiempo, no se diga la propia falla de ser contemporáneos. El cuerpo colonial de la zona cero ni es contemporáneo ni es simultaneo, prácticamente no existe en el tiempo social, económico y político, por lo menos no existe en términos de existencia humana, existe en términos de existencia biológica y/o física, como objeto de estudio, de ahí que su representación sea estadística, su representación discursiva por parte del mundo occidental en ocasiones se reduce solo a la estadística, cuantitativa, x número de pobres externos, "x%" de avance en la lucha contra la pobreza o la situación de calle, estadísticas de barras, de pastel, etc, la representación monolítica y esencial, que procure una política de la misma calidad, monolítica, esencialista, sustantiva en donde los espectadores políticos esperan la acción paternalista para la solución de problemáticas.

La alternativa de Fanon, de acuerdo con De Oto es la construcción de "una poética de la relación colonial",

> En "Los condenados de la tierra" son *constantes las imágenes de cuerpos constreñidos,* con energía acumulada que no se disipa. Una característica de los

> cuerpos en ese momento es que *se vuelven contra sí mismos,* la energía acumulada en las tensiones musculares, lejos de *abrirse al espacio de nuevas experiencias sociales* representan una compresión que, en última instancia, no es sino *negación de la existencia en un sentido histórico y filosófico.* (2018, p. 86)

La participación de los cuerpos de la zona cero en el "tiempo" es solo del "orden de la especialidad de las mercancías como fuerza de trabajo". Estamos ante el secuestro del espacio y el tiempo para los cuerpos coloniales. La zona cero resulta excluida del tiempo y el espacio cultural, se reduce al espacio físico, Bhabha lo analiza en el lugar de la cultura (2002, p. 90), como la "iteración de los discursos coloniales" (infra, 1.2 Movilización de categorías). La relación de "fijeza", "iteración", propia de la diferencia se encuentran a la base de los estereotipos.

Justamente la "zona del no ser" es el espacio de apertura de la lengua colonial como tal, que condena el reconocimiento de imposibilidad de los cuerpos convertidos en objetos y parte del mobiliario rural o urbano. La zona del no ser abre la lengua, se abre al futuro, establece las condiciones de posibilidad de la construcción de las genealogías que deben ser previas a toda otra onto-grafía y epistemo-grafía. Todo esto tiene un movimiento análogo con totalidad e infinito de Levinas y la Filosofía de la Liberación de Dussel (1977), expresado en la relación interpersonal como "anterior a toda anterioridad".

Factor importante en el saber decolonial es justamente la ubicación del colonizado en la sociogenia,

> Como reacción contra *la* tendencia constitucionalista de finales del siglo XIX, Freud, mediante el psicoanálisis, pedía que se tuviera en cuenta el factor individual. Sustituía una tesis filogenética por la perspectiva ontogenética. Veremos que la alienación del negro no es una cuestión individual. Junto a la filogenia y la ontogenia, esta la sociogenia. (Frantz Fanon, 2009, p. 42).

Si bien la construcción del saber es desde la relación micro, habría que caracterizarla, es el padecer del individuo en la relación interpersonal para

la construcción de sus propios márgenes de saber, de sus propios conceptos ontológicos y epistemológicos, uno de esos márgenes es el temporal. En cuanto al espacial será necesario revisar lo dicho por Mignolo (infra 2.3 Walter Mignolo: epistemología y pensamiento fronterizo), en cuanto al temporal estamos en proceso de construcción del Saber otro, la temporalidad de la emancipación/descolonización/liberación en este mismo libro.

El saber otro solo es posible en la "cesantía" de la epistemología y ontología colonizadora que resulta ser un modo de producir saber desde el privilegio para ocultar, disfrazar con una máscara blanca al que es negro. Desde el saber otro, en el lugar enunciativo de la cesantía de la epistemológica (modos de conocer) y de la ontología (modos de existir), se generan así las condiciones de posibilidad de epistemologías otras que se pueden describir, (epistemo-grafía) para la construcción del saber donde todos los cuerpos *pueden existir (onto-grafía)* en la dignidad de su diversidad, a partir de su descolonización.

En Fanon su espacio colaborativo de construcción de saber, espacio enunciativo es el hospital, los cuerpos constreñidos, marginalizados de las historias, del tiempo, de lo contemporáneo, del acto de compartir lo contemporáneo de los eventos tan solo la sincronía temporal de los objetos en espacio, físico y social. Desde esta perspectiva para Fanon la "zona del no ser" resulta el espacio de reflexión, los cuerpos de esa zona son el territorio de inscripción y registro de una política emancipatoria pero no en términos monolíticos, esenciales y sustantivos sino en términos de práctica inclusive de la construcción del propio saber descolonial.

De acuerdo con Mignolo (2009), el tema de un saber otro desde Fanon se puede llevar a la práctica como una "ampliación de horizontes de saberes" (p. 309), resultado de una "fractura epistémica espacial", en el caso de este libro aportaré para la "fractura epistémica temporal", finalmente ambas van tomadas de la mano.

En el caso de la psicología freudiana los casos clínicos eran tratados de modo ontogenético y filogenético, no en términos sociogénicos, justo la propuesta de Fanon y que retoma y argumenta Mignolo y este libro, para fortalecer la "ruptura epistémica espacial y temporal", que construye

desde y para el *sujeto moderno colonial* en oposición al imperio desde donde se constituye "un conocimiento otro" (2009, pp. 311-312).

Según Mignolo "la fractura epistémica espacial" introduce en la "ruptura epistémica temporal" "un cambio de terreno tanto epistémico como subjetivo" (2009, p. 312). Mi propósito en la parte final de este libro es justamente fortalecer esa ruptura epistémica respecto a la categoría tiempo herramienta y marco desde donde se pueda pensar la emancipación/ liberación.

La "ruptura epistémica" reta y resiste el macro-relato o metanarrativas (infra 1.4 Diferencia entre conocimiento y saber), generada en un *locus* enunciativo determinado que al deslocalizarse atribuye características universales y necesarias a ese conocimiento, como es el caso de la instauración del Estado-nación liberal y su peculiar forma procedimental de democracia, que desde la ruptura epistémica no es una instancia legítima para fundar subjetividades, formas de ser, de vivir y pensar-otras (Mignolo, 2009, p. 313), por supuesto que son propias para fundar subjetividades coloniales, el "sujeto moderno imperial" que no siente, piensa visibiliza y empodera al sujeto colonial moderno.

La tan referida "fractura epistémica espacial" la ilustra Mignolo en la confrontación entre Octave Mannoni y Franz Fanon. Para Mannoni el asunto pasa por una explicación "universal" en donde el colonizado no es más que una figura, expresión más de esa universalidad, para Fanon el asunto es sociogenético, es decir, tiene su origen en un "locus enunciativo" en una sociedad, cultura, instituciones que producen esa forma específica de inferioridad. En el caso de Fanon la inferioridad es una imposición en las subjetividades a partir del orden social y económico que "replica" fuera de las formas de vida existentes en Francia (Mignolo, 2009, p. 314).

Así, el malgache y su proceso de colonización es resultado de (1) subjetividades existentes en otra historia en su relación con subjetividades de cuerpos franceses "cuya historia había quedado lejos" (2009, p. 314), una construcción del proceso "imperial/colonial", luego entonces hay una doble conciencia que se contrapone *sujeto moderno colonial" y "sujeto*

moderno imperial, Fanon comprende que el sujeto colonial "emerge" de esa doble conciencia por razones sociogénicas.

En contraparte Mannoni usa el aparato teórico construido por Freud a partir de sujetos moderno imperiales, para interpretar a los sujetos de otras partes del planeta, legitima el discurso de un *locus* enunciativo para interpretar a los de otro *locus* enunciativo, en cambio para Fanon el saber y el ser de la inferioridad es un saber que se construye "en el epicentro del terremoto epistémico" (2009, p. 316).

Esta relación entre el sujeto moderno imperial y el sujeto moderno colonial es una expresión de la "homogeneidad epistémica" (2009, p. 316), que aporta una matriz categorial que se constituye como una malla conceptual que sostiene el saber colonial. La alternativa planteada por Mignolo es justamente la "hermenéutica pluritópica". Mostrar la colonialidad del saber encontramos vinculaciones con al colonialidad del ser, ambos son parte de la malla conceptual que sostiene las interpretaciones coloniales. A la base de ese discurso encontramos la idea de "humano", "humanidad" y muchos conceptos que pretenden universalidad y resultan en colonialidad. La propuesta de Mignolo no es la búsqueda de lo "posthumano" sino de *una humanidad otra* (2009, p. 319). Desde la propuesta *humanidad otra* es que se cuestionan los sentidos y se constituyen otros sentidos.

Por ejemplo, la subjetividad "negro" no es individual, ni filogenética sino "sociogénica" "saberse negro proviene de la mirada blanca y esta es depositaria del saber y del ser" (2009, p. 319). La *experiencia del hombre negro* es el punto de partida de la comprensión tanto de la condición de los condenados de la tierra como de su liberación a partir de la decolonialidad del saber y del ser. En este pensar esa experiencia del hombre negro es donde sucede la "fractura epistémica".

Mignolo plantea como necesario la "formación de subjetividades" que "habiten zonas de pluridiversidad epistémica y ontológica" (2009, p. 321) que conduce a proponer (1) otras categorías, (2) legitimar otros decires, y así la existencia, el enunciado y el enunciante coinciden en la simultaneidad del tiempo y su desarrollo, es decir son coetáneos, nuestro ser y saber proviene de nosotros mismos de nuestra propia comunidad ya no

en el progreso. Lo cual supone desprenderse de la *hegemonía epistémica* y *ontológica,* fundar el conocimiento en la experiencia vivida no como el malgache que construye su subjetividad desde la construcción de la representación del francés en la isla.

Hay un *paradigma otro,* un *saber otro* que dice, enuncia y legitima sus decires y prácticas políticas, sociales y económicas, dando cuenta de historias personales, genealogías en tensión con los principios coloniales reguladores de las subjetividades, creando sujeto, *pluriversidad de experiencias humanas.* En ese contexto ¿Qué pasa con el tiempo?

2.2 Aníbal Quijano y la epistemología: el saber otro

A partir de la obra de Quijano es preciso reconocer, debatir y reflexionar en América Latina y el mundo entero con la idea de colonialidad del poder, paso indispensable para encontrar un mundo donde quepan muchos mundos, acompañándose en una relación horizontal y democrática, respetuosa de la diversidad intercultural. Desde la colonialidad es necesario reconocer que la crítica desde América Latina contra todo poder hegemónico pasa por procesos de clasificación y jerarquización que estructuran y articulan la diversidad de un modo hegemónico, sobre la base de la raza y la constitución de subjetividades sometidas, explotadas, dominadas y violentadas como si esa relación fuera natural.

Uno de los temas fundamentales de la obra de Aníbal Quijano es la "descolonización de las estructuras de poder", su obra se orienta a reconocer el efecto colonizador de los marcos institucionales dentro de los cuales nos relacionamos unos con otros a través de las prácticas sociales que incluyen nuestros conocimientos y/o saberes, mostrar sus efectos y hacer necesario un pensamiento crítico desde una perspectiva ética y política. La intención final es la descolonización para lo cual, en el caso de América Latina es necesario superar el "eurocentrismo".

La misma obra de Quijano (1998) es un ejemplo de cómo se pueden construir conceptos en el marco de la autonomía intelectual, acompañando movimientos sociales y organizando economías solidarias. Todo este proceso de construcción de un saber otro requiere de movimientos

sociales que lleven a cabo prácticas sociales de emancipación/liberación y el acompañamiento reflexivo sobre las estructuras epistémicas en esas prácticas que conduzcan a la producción y consumo de ese saber para la liberación, entendiendo esta como el proceso de satisfacer las necesidades de la comunidad en una práctica de autogestión y autonomía, como muchos de los movimientos sociales lo hacen hoy en día.

La tarea que desprendo de la lectura de la obra de Quijano es justamente apuntar elementos para la constitución de una epistemo-grafía de la liberación en lo que respecta a la categoría del tiempo a usar en la producción y consumo de saberes en las prácticas de liberación. Y no digo "para" las prácticas de liberación porque eso supondría que no existen estas últimas, lo cual no es cierto, hay multiplicidad de movimientos sociales que dan cuenta de ellas ya desde hace muchos años. Cuando construimos *desde* el movimiento, *en* el movimiento y *con* el movimiento, entonces es una epistemo-grafía desde las prácticas de liberación ya presente en el saber de los movimientos sociales.

Es reconocido que la obra de Quijano logra "la elaboración de nuevos conceptos que le permitan dar cuenta de la específica realidad histórico social latinoamericana" (Germana, 2010, p. 213). Lo cual finalmente supone una lucha con la "epistemología eurocéntrica" en favor de una epistemología de la liberación. Las luchas sociales tienen su vinculación con las luchas epistemológicas. ¿Cuáles son las características generales de esta epistemología eurocéntrica?

> Desde el siglo XVII, en los principales centros hegemónicos de ese patrón mundial de poder, en esa centuria no por acaso Holanda (Descartes, Spinoza) e Inglaterra (Locke, Newton), desde ese universo intersubjetivo fue elaborado y formalizado un modo de producir conocimiento que daba cuenta de las necesidades cognitivas del capitalismo: la medición, la cuantificación, la externalización (u objetivación) de lo cognoscible respecto del conocedor, para el control de las relaciones de las gentes con la naturaleza y entre aquellas respecto de ésta, en especial la propiedad de los recursos de producción. Dentro de esa misma orientación fueron también, ya formalmente, natura-

> lizadas las experiencias, identidades y relaciones históricas de la colonialidad y de la distribución geo cultural del poder capitalista mundial. (Quijano, 2000b, p. 343).

Se requiere de una perspectiva del conocimiento radicalmente diferente, por lo que la ruptura y/o discontinuidad está presente como paso inicial del proceso en la autonomía intelectual necesaria para "superar las alternativas eurocéntricas" (Germana, 2010, p. 212). Para no dar pie a confusión con algún tipo de dialéctica se requiere ruptura, discontinuidad, superación descolonial es un *suprimir* y *discontinuar, destotalizar* que no es dialéctica, sino en todo caso podría estar vinculada al rizoma de Deleuze y Guattari, analéctica de Dussel, deconstrucción de Derrida y para el caso de este libro de la arqueología y genealogía de Foucault. Todas ellas son propuestas desde los cuales encuentran las epistemologías de la liberación posibilidad de constitución. En este libro partimos de Foucault, ya expuesto, y los estudios descoloniales. Veamos lo que plantea Quijano entretejido con la postura planteada en este libro.

Tensión del pensamiento latinoamericano

En 1987 Quijano público el documento "La tensión del pensamiento latinoamericano" (2014) donde, insiste en la lectura de la realidad como un ejercicio vinculado a la propia cultura del que hace la lectura, es tanto un leerse a sí mismo, como a nosotros mismos. Retomando la idea de leer y resignificar el propio cuerpo individual y social, constituido desde Fanon, es un ejercicio original en la medida que se apropia de la realidad "comerse las entrañas de la dominante para incorporarle aquello que hasta ese momento dominado y convertirlo así en alternativa no excluyente" (2014e, p. 701). Es el doble movimiento propio de la liberación que está presente tanto en el análisis del proceso productivo de Marx en el acto de transmitir y crear valor, como en el pensamiento fronterizo de Mignolo (infra 2.3 Walter Mignolo: epistemología y pensamiento fronterizo), y en las constelaciones de Benjamin (infra 3.8 Benjamin y la categoría del tiempo: tiempo de constelar).

Esa nueva lectura se caracteriza por lo que Quijano llama "tensión" refiriendo como ejemplo a Mariátegui con su vitalismo bergsoniano al lado de los movimientos revolucionarios de corte marxista, combinando fe y mito con la grandeza de los hechos históricos (2014e, p. 699). Tensión o ambigüedad entre logos y mitos, imaginación y análisis lógico.

En particular, respecto al tiempo destaca la presencia del "tiempo mítico" para captar la realidad en todo su sentido como una expresión de la "simultaneidad de los tiempos" (2014e, pp. 700-701) propuesta que se aproxima mucho a la persistencia de la presente que veremos en el tiempo de la liberación. Por las conclusiones de este libro veremos cómo ese tiempo mítico podría presentar esa simultaneidad como una persistencia del presente del tiempo como constelación de la historiografía de Benjamin, (3.8 Benjamin y la categoría de tiempo: tiempo de constelar).

> Creo que es posible ver a través de la obra de alguien como García Márquez, como se puede otorgar sentido global a la simultaneidad de los tiempos que no puede darse cuenta de sí mismo cada uno por separado en un único tiempo, y ese tiempo sólo puede ser míticamente presentado. (2014 e, p. 701)

Esa *tensión* del tiempo mítico se presenta como una *subversión cultural,* en García Márquez, Rulfo y Rama en cuyas obras tenemos presente al español como "lengua dominante" pero "capaz de contener toda la capacidad expresiva de los idiomas andinos" (2014e, p. 701), como ya cité, comiéndole las entrañas (Kafka, 2003) a la lengua dominante.

En este marco la literatura del realismo mágico es considerada por Quijano como un "movimiento subversivo que no es solamente una subversión de las estructuras narrativas, sino que es un proyecto cultural de largo plazo, que es en ese sentido una apuesta sobre el sentido de la historia" (2014e, p. 701). ¿Cuál es esa apuesta del sentido de la historia a partir del realismo mágico? Considerando el movimiento literario como parte de un movimiento cultural de más amplio espacio y formas de expresión, es parte de la ruptura epistemológica que se presenta en

general como una lectura de nosotros mismos desde una episteme otra para producir un saber otro.

Concluye Quijano que "no es posible, en consecuencia, proceder solamente con el andamiaje cognoscitivo, epistemológico y metodológico de la herencia eurocentrista tal como ha sido propuesta hasta aquí en América Latina" (2014e, p. 702).

Nuestro autor propone que

> hay un movimiento latinoamericano que permite juntar las cosas que el eurocentrismo formalizó y categorizó como opuesto polares y que, sin embargo, actúan por dentro de todos nosotros como componentes de un único componente del conocimiento, sin lo cual no es posible penetrar a fondo la realidad latinoamericana. (2014e, p. 703)

El punto es penetrar a fondo la realidad, a través de la unión de lo que ha sido desunido, por ejemplo, la relación saber-sabiente que es uno solo en el caso de la construcción de saberes para prácticas de liberación.

Leer diferente la realidad supone partir de la experiencia propia, de la autonomía intelectual, del cuerpo individual, social y de sus intereses y formas de expresión, usando la propia palabra, diría Freire (1994), liberando así del eurocentrismo a las estructuras cognitivas y con ello liberando también las lecturas y practicas sociales. En ese espacio esta la necesidad de fortalecer la categoría del tiempo de liberación (infra 4. El tiempo de la liberación).

La americanidad como concepto

En 1992, Quijano y Wallerstein refieren el papel que el concepto *americanidad* tuvo en la constitución del sistema mundial que, de acuerdo con Wallerstein, requirió de "tres cosas esenciales" (1) expansión del volumen geográfico, (2) métodos de control de trabajo y (3) aparatos de *Estado* relativamente fuertes. América significo abundante mano de obra presente en las vastas poblaciones indígenas, las cuales se construyeron como parte

del todo desde la nada, una ingeniería completa de una "nueva sociedad" basada en 4 momentos, (1) colonialidad, (2) etnicidad, (3) racismo y (4) novedad.

La *colonialidad* se presente como el establecimiento de "niveles jerárquicos entre estados, jerarquías sociales, políticas, económicas y culturales" (Quijano y Wallerstein, 1992, p. 584), los mismos estados producían y reproducían las condiciones de colonialidad. De ahí que se pueda pensar que la descolonización sea crear nuevas condiciones de posibilidad, movilizando categorías y diseminando genealogías sabiendo su carácter fragmentario y de ruptura respecto a la epistemología dominante.

La etnicidad es la "forma de definir nuestra identidad y nuestro rango con el estado" (1992, p. 584), americanos nativos, indios, negros, blancos criollos, mestizos, categorías mixtas, LGBT, entre otros, aparecen como categorías, instrumento de interpretación para la colonialidad. Esas categorías, podrías ser entendidas como la episteme de la colonialidad, "la etnicidad fue la consecuencia cultural inevitable de la colonialidad" (1992, p. 585).

La etnicidad es "impuesta desde arriba …reforzada desde abajo" (1992, p. 585). La liberación pasa por cortar ese circuito desde abajo, entre otros medios, a través de la constitución de la episteme de la liberación. Todo esto fue una forma de control político pero en la medida en que estas identidades significaron motivo para la "insurrección política" la *etnicidad* se convirtió en movimiento independista, surgiendo así el *racismo* como medio para "*apuntalar* culturalmente una jerarquía económica" (1992, p. 585). A medida que el racismo y la segregación dejo de ser medio efectivo para el control de la mano de obra "aparece su opuesto, el *universalismo* y, su derivado, el concepto de *meritocracia*" (p. 586), convertido en un sistema de exámenes para seguir categorizando en una perspectiva superior-inferior pero ahora con una "evidencia científica".

Lo nuevo, como elementos de control, es un "derivado de la fe en la ciencia" (1992, p. 586), lo nuevo o moderno como lo mejor deriva en un integrarse a la modernidad es una manera de salir del subdesarrollo pero supone la construcción e imposición epistemológica de esta misma

condición a través del uso de la categoría del tiempo cuantiativo. Aquí es donde entra en juego el concepto de tiempo y su uso como categoría de construcción epistémica. Esta práctica social resulta de conocimientos construidos con fundamento en la categoría de cronológica del tiempo. Todo esto es el proceso de construcción de sociedades colonizadas integradas en modos diferentes de colonización y controladas en su trabajo para la acumulación.

Colonialidad del poder y clasificación social

En el año 2000 Quijano publicó "Colonialidad del poder y clasificación social" donde parte de su concepto de *colonialidad* como una forma de "clasificación racial/étnica de la población" impuesta como "patrón de poder" que opera en todos los niveles, social, político, económico y en todos los espacios, familiar, estatal, regional, global. El punto de la colonialidad es que "configura las nuevas identidades sociales propias de la "colonialidad" (2000b, p. 342).

Esas relaciones intersubjetivas (relaciones sociales), satisfacen las "necesidades del capitalismo" a través de una *matriz cognitiva* que ha formalizado la producción de conocimientos de acuerdo a las "necesidades cognitivas del capitalismo: la medición, la cuantificación, la externalización (u objetivación) de lo cognoscible respecto del conocedor" (2000b, p. 343), todo ello con la intención de regular la propiedad, relación con la naturaleza y entre los individuos (relaciones sociales), naturalizado las experiencias de colonialidad.

Hay una matriz cognitiva que naturaliza las experiencias de los sujetos, convertidos en objetos del discurso y sujetos de obediencia. Bajo esa matriz cultura hay una categoría del tiempo cuantitativa que contrasta, lucha contra la categoría del tiempo cualitativa, esta contradicción no es solamente entre matrices cognitivas, ni entre saberes, sino que es parte componente de la lucha de intereses entre grupos conservadores y transformadores, parte componente de muchos de los movimientos sociales que llevan a cabo prácticas políticas de resistencia y protesta en su proceso de emancipación y de autonomía y autogestión en busca de la liberación,

que entre otras cosas significa “descolonialidad” o sea pensar sin las jerarquías impuestas desde arriba y fortalecidas desde abajo.

El modo de conocimiento de la matriz cognitiva del capitalismo es la “modernidad/racionalidad” de origen eurocéntrico (2000b, p. 343), cuyo componente etnocéntrico y racista es destacado por Quijano: “Y en esa calidad Europa y los europeos eran el momento y el nivel más avanzado en el camino lineal, unidireccional y continuo de la especie” (pp. 343-344). Durante el siglo XIX el sujeto histórico de ese capitalismo fue la figura del “Estado-nación”.

Quijano afirma que la estructura real histórica sobre la que se sostiene el capitalismo es “heterogénea” “articulación estructural entre elementos históricamente heterogéneos. Es decir, que provienen de historias específicas y de espacios-tiempos distintos y distantes entre sí, que de ese modo tienen formas y caracteres no solo diferentes, sino discontinuos, incoherentes y aun conflictivos entre sí, en cada momento y el largo tiempo” (2000b, p. 347).

Esta heterogeneidad cultural tiene todas las formas de existencia, pero al servicio del capital, así el trabajo de servidumbre, pequeña producción mercantil, salario reciprocidad, pero en todos los casos “ordenado” bajo la perspectiva “racional/moderna” como “estado-nación”, “familia burguesa”, en fin, muchas clasificaciones que jerarquizan, entre otras la del tiempo cronológico que clasifica y jerarquiza entre un subdesarrollo/desarrollo. Toda la diferencia, discontinuidad, distanciamiento, heterogeneidad articulada bajo una “estructura conjunta”. Misma que es resultado de múltiples elementos, en particular, analizó en la última parte de este libro la categoría del tiempo que se encuentra a la base de esa matriz cognitiva, así como su alternativa, a saber, el tiempo cualitativo para la construcción de saber otro en una episteme de la liberación.

La articulación de la heterogeneidad finalmente no puede articular por completo y recurre a la coerción (2000b, p. 345), a la hegemonía, pensar en el consenso entre los distintos y distantes está fuera de todo proyecto democrático, no hay las condiciones de posibilidad entre otras el tiempo

coetáneo respetuoso de la diversidad (infra 1.3 Diversidad intercultural y saber otro). Por lo dicho la autoridad obliga.

Este patrón de poder que permite la heterogeneidad cultural en una aparente unidad se construye sobre las relaciones intersubjetivas que a pesar de ser parte de la heterogeneidad actúan y piensan como si no existieran en esa condición. La intersubjetividad que hace posible las determinaciones unilineales, unidireccionales, unidimensionales, homogéneas está montada sobre la categoría del tiempo cuantitativa que aprendemos en la historia en la escuela, que sostiene epistemológicamente la idea de Estado-nación, que para el caso de América Latina empieza con una independencia y continua así a lo largo de la línea del tiempo cuantitativo. La articulación de heterogéneos bajo un solo patrón de poder es el tema. La diversidad cultural propia de los heterogéneos es justamente discontinua, destotalización, ruptura epistémica. La hegemonía pretende un actuar, pensar, construir en una sola dirección, unidimensional, unilineal. Una razón más para explicitar la categoría del tiempo en las prácticas políticas, tanto discursivas como no discursivas.

Estructura común de articulación de los heterogéneos, bajo el principio de la económica del poder en donde el desarrollo de las fuerzas productivas dicta que se puede producir más con menos recursos, y desde esa exigencia es que los procesos educativos, legislativos, epistémicos habrá que empaparlos de categoría del tiempo cuantitativo para la reproducción social y política y con ello para la reproducción de privilegios.

En contraste al tiempo cualitativo desarrollado la categoría del tiempo para la liberación, tiempo cualitativo y humano que es, más que una herramienta epistemológica una necesidad historia en donde los patrones de poder permitan la convivencia de la diversidad intercultural en un marco de justicia, respeto, libertad y dignidad. Todo ello pasa por la construcción de la identidad personal y de las relaciones intersubjetivas en el marco del tiempo como categoría de liberación.

Según Quijano la "articulación de heterogéneos" se da alrededor de un "eje de articulación del conjunto" (2000b, p. 351), la diversidad se comporta como totalidad. La *diversidad intercultural* se mueve como

unidad bajo el patrón de poder del capitalismo, pero también se mueve como conjunto, como partes, como movimientos sociales en busca de su autonomía del patrón de poder, es decir, epistemológicamente la relación todo-parte.

Todo parte

Entre los temas del paradigma epistemológico de la modernidad eurocéntrica esta la relación todo-parte, (tratada por Quijano en la página 352). que tanto cultiva en su dialéctica Hegel como buen representante de la modernidad eurocéntrica. Cada parte es una forma de ser de la totalidad, la que solo admite una lógica "lo único que propongo aquí es abrir la cuestión restricta de sus implicaciones en el conocimiento específico de la experiencia histórica-social" (2000b, p. 352). Ese es el tema, la experiencia de la construcción del saber en el marco social de la historiografía (infra 3.8 Benjamin y la categoría del tiempo: tiempo de constelar) así como sus implicaciones políticas.

Quijano critica de la posmodernidad que tiene "un común linaje eurocéntrico… tiene una homogeneidad básica" (2000b, p. 354). También reconoce que cada una de las diversas culturas, es un elemento dentro de la totalidad del patrón de poder del capitalismo, pero en realidad es una totalidad en si misma por lo que la característica de acompañamiento entre culturas en la "diversidad intercultural" no es un proceso de continuidad que articule partes-todo, sino un proceso de reciproca autonomía y autogestión en donde epistemo-gráficamente impera la discontinuidad, inconsistencia y conflictividad.

En la epistemología eurocéntrica cada parte lo es en relación con la totalidad que representa el patrón de poder del capitalismo, cuya epistemología y paradigma de investigación guarda ciertas características "cada elemento de una totalidad histórica es una particularidad y, al mismo tiempo, una especificidad, incluso eventualmente, una singularidad" (2000b, p. 354). Todos se mueven en el marco del patrón de poder referido. Hay un eje común que hace que cada cultura se mueva alrededor de

la estructura común de articulación de los heterogéneos, como si fuera una totalidad.

Desde esta perspectiva, para la emancipación/liberación, si de lo que se trata es de transformar entonces el proceso no consiste en cambiar una totalidad por otro, un tipo de eje común alrededor del cual gire toda heterogeneidad, sino dar autonomía, crear las condiciones de posibilidad de construcción de conocimientos desde categorías que permitan la coexistencia de la diversidad intercultural. Que epistemológicamente no significa la confrontación entre positivismos y dialéctica o cualquier otra postura binaria o maniquea que en el fondo es violenta, sino en la ruptura epistemológica en favor de la coexistencia de la diversidad intercultural.

Quijano critica del materialismo histórico, en su versión marxista leninista el hecho de "imponer su propia lectura a fin de ser admitido como el único legítimo heredero" (2000b, p. 358), reconoce que Marx se mantiene en una perspectiva eurocéntrica desde la perspectiva del tiempo como categoría de construcción de conocimientos, "una secuencia histórico unilineal y unidireccional de sociedades de clase", inclusive apunta un reduccionismo de los sujetos históricos solo a obreros y capitalistas, sin tomar en cuenta raza, genero, edad. Finalmente, Marx llego a ser consciente de esa perspectiva eurocéntrica a través del debate político con los "populistas rusos". "Pero no llegó a dar el salto epistemológico correspondiente" (2000b, p. 360). Aquí hay una propuesta de investigación a desarrollar respecto al salto epistemológico desde Marx.

Quijano reconoce que para Marx del capítulo de la acumulación originaria las clases sociales son resultado de relaciones históricas, la clasificación como instrumento de poder entonces es especifica según el lugar y el proceso. Pero para el materialismo histórico de corte marxista-leninista las relaciones de clase son resultado de una "visión estática" . Después de la segunda guerra mundial el materialismo histórico reconoció su carácter evolucionista y unidireccional de las clases sociales "pero no logró encontrar una salida teórica respaldada en la experiencia histórica" (2000b, p. 363).

Esta experiencia histórica de Europa configura como "sujeto racional" a Europa y "objeto de conocimiento" a no-Europa, "El sujeto racional es Europa. No-Europa es objeto de conocimiento" ese esquema es el que prevalece hoy para el control de cuerpos sociales e individuales, hacerlos objetos de conocimientos, sujetos de obediencia ente los sujetos racionales que se constituyen en su autoridad a la que tienen que obedecer. Así, afirma Quijano, la ciencia que estudiara a los europeos es sociología, a los no-europeos, la etnografía (2000b, p. 367) .

Ahora, insistir en la historización de las clases sociales, ordenarlas en una relación antes/después sería continuar con el proceso clasificatorio del tiempo lineal y cuantitativo que en el fondo no es más que una cuestión de poder. "Por todo eso, es pertinente salir de la eurocéntrica teoría de las clases sociales y avanzar hacia una teoría histórica de la clasificación social" (2000b, p. 367) y aún más es necesario avanzar hacia la construcción de la epistemología de la liberación y en ella, la categoría del tiempo de la liberación. Para Quijano no basta la clase social como categoría colonial de análisis, desde una perspectiva filosófica hay que avanzar en la construcción de una epistemología de la liberación y el saber otro en donde haya persistencia del presente en la clasificación de la que se trate, tendrá que ser unidad el saber y al sabiente.

La teoría de la colonialidad de Quijano se construye sobre la comprensión de la "clasificación social" (no solo las clases sociales), en "tres líneas diferentes" "trabajo", "raza" y "género" y, dos ejes centrales "producción de recursos de sobrevivencia social y control de la reproducción biológica", todo esto configura "relaciones de poder" y así la "autoridad" queda garantizada (2000b, p. 368).

Todo este complejo de relaciones queda articulado de un modo "heterogéneo, discontinuo y conflictivo …En tanto que todos los elementos que concurren a la constitución de un patrón de poder son de origen, forma y carácter discontinuos, heterogéneos, contradictorios y conflictivos en el espacio y en el tiempo" (2000b, p. 369). Las estructuras de poder no son nichos o estructuras predeterminados, sino resultado de las

relaciones históricas y sociales. En esas condiciones la discontinuidad lejos de ser un defecto es justamente una virtud, solo que fuera de la estructura de poder y control alrededor del cual se da la colonialidad y ese fuera es el reconocimiento del tiempo de la liberación que, al excluido lejos de hacerlo sentir, interpretar y llevar a cabo prácticas sociales en la carencia lo hace protagonista de prácticas sociales de emancipación/ liberación.

El modo de ocupar el poder es "conflictivo" y las articulaciones de discontinuos, heterogéneos y conflictivos espacios es diverso en su ubicación y tiempo. La distribución de gentes es un proceso de "clasificación, des-clasificación y re-clasificación social de una población" es un "patrón siempre en cuestión" (2000b, pp. 369-370) con una movilidad impredecible que conduce a la heterotopía, no a la utopía. Hay procesos de construcción de identidad que no son clasificación social, "desde nuestra perspectiva, sólo los procesos de subjetificación cuyo sentido es el conflicto en torno de la explotación/dominación, constituye un proceso de clasificación social" (2000b, p. 371). Quijano admite la clasificación de clase (solo que le llama trabajo), etnia, raza y genero (solo que le llama sexo) y reconoce que "trabajo, esto es, la explotación/dominación, lo que se busca como el ámbito central y permanente" (2000b, p. 371), en el patrón de poder del capitalismo.

La aportación de Quijano se da en el cambio de clases sociales a "clasificación social". El punto es explotar a los trabajadores y los mecanismos de dominación son "raza", "género" y "etnia". Para el análisis del proceso propone un eje común de relación de explotación/dominación/conflicto, pero en todo caso es necesario determinar las condiciones históricas específicas del proceso.

Todo proceso de "explotación/dominación" supone un proceso de clasificación social, y se presenta en lo individual como un proceso de "subjetificación" ahora bien, lograr la liberación del grupo, que para este libro es llamado comunidad, es necesario reconocer la compleja relación de interseccionalidad que hay entre las instancias de clasificación, sus procesos de

subjetificación y de explotación hacia adentro de la comunidad. Cortar el circuito de reproducción de la explotación/dominación pasa por diversos momentos, construir la propia identidad no con los elementos de conocimiento que nos clasifican, aprender a sentir el mundo de forma distinta a como se nos presenta para ser sentido; aprender a reconocer el otro en uno mismo, construir la comunidad con el sentir distinto, el otro uno mismo y la comunidad como el esfuerzo de construcción de la unidad ante la permanente presencia (en espacio y en tiempo) del otro diferente, hibrido, distinto y diverso.

Quijano expone el modo como el fenotipo pasó a ser elemento de clasificación a partir de la construcción de América como fenómeno social e histórico, así sucedió con el color de la piel, forma de los ojos, tipo de cabello, etc. Usar esos criterios "naturales" para clasificar los hace aparecer, estar disfrazado de abstractos, fuera del control social e histórico, resultando un elemento de control y clasificación social aún más poderoso,

> la producción de la categoría "raza" a partir del fenotipo, es relativamente reciente y su plena incorporación a la clasificación de las gentes en las relaciones de poder tiene apenas 500 años, comienza con América y la mundialización del patrón de poder capitalista. (2000b, p. 373)

La categoría raza, "llegó a ser el trasfondo de la producción de las nuevas relaciones intersubjetivas de dominación y de una perspectiva de conocimiento mundialmente impuesta como la única racional" (2000b, p. 374).

"Hace falta estudiar y establecer de modo sistemático (no sistémico) las implicaciones de la colonialidad del poder en el mundo capitalista" (2000, p. 374). Los grupos dominados no-blancos (muchos, cientos, miles en América, África y Asia) finalmente fueron sometidos e intermediarios en la cadena de valor, parte del proceso de transferencia y acumulación de valor. Organizado el patrón de poder alrededor de la relación capital-salario.

Para cerrar el documento Quijano afirma que la dominación implica explotación y que esta es imposible sin aquella, además el colonialismo es el poder presente en la "cultura universal" cuya clasificación introduce caracteres mítico-sociales así "raza" ha sido introducido como algo natural y material (color de piel) a la categorización social. Por último, sugiere la corporalidad como el nivel de las relaciones de poder,

> es el cuerpo el que es usado y consumido en el trabajo y, en la mayor parte del mundo, en la pobreza, en el hambre, en la malnutrición, en la enfermedad. Es el "cuerpo" el implicado en el castigo, en la represión, en las torturas y en las masacres durante la lucha contra los exploradores… en las relaciones de género, se trata del "cuerpo". En la "raza" la referencia es el "cuerpo" el "color" presume el cuerpo" (2000b, p. 380).

La lucha no es solo de clases sino contra la colonialidad, contra la explotación/dominación, contra el racismo, contra el "eje articulador del patrón universal del capitalismo eurocentrado", liberar al cuerpo, liberar al individuo y a la sociedad de todo poder. "Esto significa la devolución a las gentes mismas, de modo directo e inmediato, el control de las instancias básicas de su existencia social: trabajo, sexo, subjetividad, autoridad" (2000b, p. 380).

¡Qué tal raza!

En su texto "¡Qué tal raza!" Quijano (2000a) confirma que "la idea de raza" es un instrumento de dominación social colonial de Europa, distribuyendo nuevas identidades mediante un patrón de poder que establece la distribución del trabajo y del intercambio. Racismo como una de las relaciones cotidianas de la colonialidad del poder. Con el paso de algunas prácticas políticas contra el racismo ha sido necesario enmascarar y reforzar las prácticas de clasificación y jerarquización con "diferencias de educación y de ingreso" (2000a, p. 38). Descolonial es poner en cuestión tanto el racismo como práctica social, así como la idea misma de raza.

Es aceptada la idea de "raza" como un fenómeno de la biología humana sin embargo es un constructo social que encubre "relaciones de poder entre las gentes" (2000a, p. 39), y relaciones intersubjetivas, sobre la base de la construcción de identidades sociales.

Las relaciones de clasificación social resultan ser el eje central de "mercantilización de fuerza de trabajo y la jerarquización de la población mundial en términos de raza y de género" (2000a, p. 39).

El color de la piel y su idea como constructo mental, para que opere como patrón de poder se despoja de su carácter social e histórico, se le hace valer como si fuera una característica biológica, con funciones sociales asignadas, principalmente la jerarquía en la distribución del trabajo y de los procesos de intercambio en general. Así los portugueses en el siglo XVII (2000a, p. 43), y los estadounidenses en el siglo XIX, constituyen identidades de dominados y dominadores, superioridad inferioridad.

Ese patrón de poder, asignó la "división mundial de trabajo" configurando el patrón de poder, los europeos conservaron así la "hegemonía en la elaboración intelectual":

> Uno de los núcleos fundacionales de esa perspectiva eurocéntrica fue la instauración de un nuevo dualismo, de una versión nueva del viejo dualismo, como una perspectiva del conocimiento: la radial separación, no solo diferenciación entre "sujeto"-"razón" (o alma, espíritu, mente) y "cuerpo"-"objeto", tal como se establece por la hegemonía final del cartesianismo sobre las propuestas alternativas (Spinoza, principalmente). (2000a, p. 43)

Esta división es el punto de partida de la modernidad filosófica (Descartes) y con ello, punto de partida de su elaboración sistemática en el pensamiento europeo "occidental". Desprenderse de esa prisión como perspectiva de conocimiento es la "descolonización del conocimiento" que de acuerdo con Quijano "en el punto de partida importa la descolonización de toda perspectiva de conocimiento" (2000a, p. 44).

Solidaridad y capitalismo

En su breve texto del 2008 "'Solidaridad' y capitalismo colonial/moderno" Quijano, introduce el concepto "subjetividad crítica" refiriendo a que las economías solidarias aparecen en

> …el debate sobre las opciones alternativas sólo podrían hurgar en el ahora disperso, además de heterogéneo, universo de subjetividad crítica, donde se encuentran, principalmente, la herencia de la "teología de la liberación", las primeras propuestas de crítica del eurocentrismo, los bordes crítico del propio "materialismo histórico" del nuevo "social-liberalismo" y el anárquico (ni es una redundancia) regreso del viejo debate "anarquista", libertario y comunitario. Esto es, no en un sistemático debate teórico/político en curso" (2008, pp. 13-14).

En el mismo documento establece que en la fecha de la publicación 2008, hace 14 años, "se están estableciendo las bases de un nuevo debate epistémico/teórico/ético/estético/político que partiendo de la crítica al eurocentrismo, lleva al descubrimiento de la colonialidad/modernidad del poder actual" (2008, p. 14) que a su vez genera las condiciones de la descolonialidad del poder, subversión del poder y una sociedad democrática. Aquí destacan 4 elementos (1) crítica al eurocentrismo, (2) condiciones de la descolonialidad del poder, (3) subversión del poder, (4) sociedad democrática. Prácticamente un programa de trabajo.

En lo que respecta a este libro, está la propuesta de ser parte del debate epistémico, en particular la categoría del tiempo, como una crítica al eurocentrismo y junto con ello la propuesta de descolonización del patrón de poder, que para Quijano resulta en una clasificación social entre los superiore/inferiores.

Es decir que la epistemología de la liberación no es una construcción realizada exclusivamente sobre la base del trabajo intelectual, sino que es en compañía de los movimientos sociales, como es el caso de la economía solidaria, que se lleva a cabo el programa. Invoca Quijano el materialismo histórico y parafrasea la famosa idea que no es la conciencia social

la que produce la existencia social, sino que es justamente la existencia social la que, acompañada de la conciencia social lleva a cabo el trabajo de liberación. Que por lo dicho consiste en desmontar el proceso de colonización dominio/explotación para distribuir el trabajo y los procesos de intercambio.

> En este sentido, fue una demostración eficaz de que las intenciones, la voluntad, la conciencia social, sin duda alguna cuentan en la historia. Pero de modo decisivo, solamente cuando producen/sin producidos como parte de un movimiento real de la sociedad, es decir, cuando la subjetividad está asociada a la materialidad de las relaciones sociales" (2008, p. 15).

El punto clave es la "subjetividad asociada a la materialidad de las relaciones sociales" en otras palabras la construcción de identidad no solo vinculada a la reflexión personal, acompañada de los más poderosos instrumentos del pensamiento (arqueología, analéctica, deconstrucción, genealogía, dialéctica negativa), eso no basta, es necesario la "materialidad de las relaciones sociales", lo que Marx llama la "terrenalidad de sus pensamientos" en sus Tesis sobre Feuerbach, o bien "no es la conciencia la que determina la existencia sino la existencia social la que determina la conciencia" en *La ideología alemana.*

> La reciprocidad re-emerge y se re-expande como: a) organización de la producción, del intercambio o distribución, y reproducción b)asociada a la comunidad como estructura de autoridad colectiva; c) la igualdad social de los individuos dentro de la diversidad y de la heterogeneidad de identidades individuales y colectivas; d) por consecuencia la horizontalidad de las relaciones entre los individuos de todas las identidades, comenzando con las diferencias entre los sexos y las sexualidades; e) a relaciones de uso y de reproducción con los otros seres vivos; y, f) a una cultura de corresponsabilidad en la existencia del universo. (2008, p. 15)

Y después de esta larga cita donde da elementos para entender las nuevas formas de asociación en el marco de movimientos sociales que acompañan las nuevas subjetividades, anota específicamente sobre el tiempo lo siguiente.

> Quizá no es un optimismo excesivo esperar que en el imaginario social actual, ya no es predominante la idea/imagen de una historia secuencial moviéndose en el tiempo por un único carril y hacia un único destino teleológicamente previsto o prefijado… uno de los ejes del eurocentrismo, en particular en el materialismo histórico. (2008, p. 15)

Lo cual permitirá que las asociaciones de subjetividades libres no nada más existan en la discontinuidad y la heterogeneidad sino también que se sepan en la dignidad y autonomía, auto reproducción y libertad, en ese marco, alejados del patrón de poder que sujeta a los individuos a una línea de la historia, acumulativa, progresiva y hegemónica.

Múltiples direcciones en modos diversos de existencia social, "no se lucha sólo por el existo, sino, ante todo, por el valor que una opción de existencia social tiene para la historia de la especie, y por lo cual nos se puede, por lo tanto, dejar de luchar bajo cualquier circunstancia" (2008, p. 15). No solo existir sino también dignificar ese existir, generando la diversidad suficiente para la reproducción digna de la vida humana.

En el planteamiento de Quijano se pueden analizar los siguientes momentos, (1) existencia social a la que le corresponden (2) elementos para la construcción de sus propias subjetividades (ética, producción de sentido, formas de sentir, etc.), aunque entre ambos elementos no hay una reciprocidad unívoca, como causa efecto, siempre hay efectos inesperados más allá de las relaciones sistémicas y sistemáticas. Así es como hay miles construyendo reciprocidad (no esclavitud, servidumbre, asalariado, etc.) que requiere de una "moral solidaria", estableciendo un vínculo entre la reciprocidad y la solidaridad. Necesaria tanto en las relaciones sociales/materialidad como en la conciencia/dignidad; reciprocidad en el contexto

de la democracia, democracia en la reciprocidad sistémica basada en la solidaridad.

Justamente como muchos de los movimientos sociales, reciprocidad en la solidaridad, construyendo la democracia, "la reproducción democrática de una sociedad democrática es posible hoy, más rápida y profundamente si la subjetividad, el imaginario, la voluntad de cada vez más gente van en la misma dirección que la producción de las relaciones materiales en la reciprocidad" (2008, p. 15).

El trabajo

En 1998 Quijano dictó una conferencia en el auditorio de la Universidad de Puerto Rico, y en el 2008 la misma conferencia con una ligera revisión fue publicada en la revista Argumentos de la UAM-Xochimilco, México (2013). En ella, menciona la *episteme racista*

> un sistema nuevo de dominación social, fundado en la clasificación social básica y universal de la población mundial sobre la base de, y en torno de, la ide de "raza". Esta idea y sus efectos en las relaciones de poder produjeron una *episteme* racista en el proceso de mundialización del colonialismo europeo desde el siglo XVIII. Impuesto sobre la totalidad de la población del mundo, este sistema constituye la primera forma global de dominación social. (2013, pp. 144-145)

A partir de esta episteme es que se generan formas de identidad, interrelación e instituciones que controlan la distribución del trabajo y sus intercambios. Todo ello conjunta un sistema de dominación/explotación.

Desde la obra de Quijano, América Latina y la población indígena, clasificada y jerarquizada desde las epistemologías eurocentristas, ocupan un lugar central en los procesos de emancipación/liberación para romper con el patrón de poder epistémico desde la misma práctica social, la lectura y resignificación de sus propios cuerpos desde categorías otras, más allá de los lugares de enunciación sometidos por las epistemes deslocalizadas, universalistas, hegemónicas.

El buen vivir

La movilización de categorías, apertura de posibilidades y diseminación de discursos y sus respectivas prácticas sociales pueden encontrar en compañía de los pueblos originarios (Quijano, 2014c, p. 858), lo que significa para este libro nuevas formas de temporalidad, que se vinculan con una convivencia con la naturaleza en prácticas sustentables, prácticas sociales democráticas que respeten el planeta "que es nuestro único hogar" (2014d, pp. 18-20)

Visualizando y presenciando movimientos sociales y pueblos originarios Quijano define el *bien vivir* como,

> un complejo de prácticas sociales orientadas a la producción y a la reproducción democráticas de una sociedad democrática, otro modo de existencia social, con su propio y específico horizonte histórico de sentido, radicalmente alternativos a la colonialidad global del poder y a la colonialidad/modernidad/eurocentrada" (2014d, pp 19-20).

Describe cómo a partir de la segunda guerra mundial se despliega un discurso producido sobre una extensa "familia de categorías (principalmente, desarrollo, subdesarrollo, modernización, marginalidad, participación, de un lado e imperialismo, dependencia, marginalidad, revolución, en la vertiente opuesta)" (2014d, p. 21) que, acompañados de prácticas políticas no ha permitido una "gestión democrática del Estado" ni de la producción, distribución y apropiación de productos, entro otros la fuerza de trabajo.

En ese contexto es que América Latina se ha planteado el "desarrollo" desde la organización que provee cada uno de los "Estado-nación" que la componen, pero afirma Quijano que resultó ser "inconducente" (2014d, p. 22) pues condujo al (1) "desempleo estructural"; (2) "ampliación del margen de acumulación del capital"; (3) "un proceso de tecnologización/instrumentalización de la subjetividad" y del "horizonte de sentido histórico específico de la colonial/modernidad/eurocentrada"; (4) desintegración del colonialismo en Asía y África y prosperidad de las burguesías,

capas medias y trabajadores explotados euro/americanos; (5) consolidación del despotismo burocrático; (6) hegemonía como dominación subjetiva incluyendo represión de los nuevos movimientos sociales "particular en torno a la ética social respecto del trabajo, género, de la subjetividad y de la autoridad colectiva". Todo ello permitió el dominio y derrota de los movimientos del 68 pero a su vez, (7) emergió un nuevo espacio de conflicto eje raza/genero/etnicidad; (8) simiente de un nuevo horizonte histórico "y germinar ahora como uno de los signos mayores de la propuesta de Bien vivir" (2014d, pp. 22-24).

La base epistémica sobre la que se construyó el conocimiento para imponer ese desarrollo como benéfico para todos está en el concepto de tiempo cuantitativo convertido en medida de todo, incluyendo la vida. Lo analizaremos con detalle en las reflexiones de Negri sobre el tiempo (infra 3.1 Negri: el tiempo como medida de trabajo y de la vida).

Las víctimas de este sistema de explotación /dominio han resistido y los regímenes despótico-burocráticos responden con grandes represiones de ahí que "La resistencia tiende a desarrollarse como un modo de producción de un nuevo sentido de existencia social, de la vida misma" (2014d, p. 29), de ahí la necesidad de la "des/colonialidad".

El *bien vivir* como una "práctica social cotidiana de las poblaciones que decidan urdir y habitar históricamente en esa nueva existencia social posible" (2014d, p. 29). Esas prácticas sociales cotidianas de esas poblaciones descolonizadas estarán configuradas por a) igualdad social de individuos heterogéneos y diversos, b) la diferencia no como desigualdad social, c) decisiones libres y autónomas de individuos libres, d) reciprocidad en la organización del trabajo, e) redistribución igualitaria de recursos y productos, f) tendencia de asociación comunal (2014d, p. 30).

Dado que América Latina ocupa un lugar basal fundante en el proceso de la "colonialidad del poder" es que, de acuerdo a Quijano, también ocupa un lugar importante "en la subversión epistémica/teórica/histórica/estética/ética/política de este patrón de poder" (2014d, p. 31). Dado que los indígenas fueron los primeros racializados, colonializados, indigenizados, sus movimientos sociales, vaticina Quijano, podrían llevar a la

des/colonialidad global del poder, "liberada de la explotación/violencia" (2014d, p. 31).

La alternativa a la colonialidad del poder no puede ser un horizonte histórico universal, homogéneo, (tiempo cuantitativo), con la aspiración fundamental es la "igualdad social de los individuos heterogéneos, la libertad de pensamiento y de expresión de todos esos individuos, la redistribución igualitaria de recursos, así como del control igualitario de todos ellos, sobre todos los ámbitos centrales de la existencia social" (2014d, p. 32). La alternativa es una identidad histórica nueva, con una categoría de tiempo cualitativa que genere humanidad, dignidad sobre la base del respeto a la diversidad intercultural.

La epistemología eurocentrada criticada por Quijano se caracteriza por ser "objetiva" se impone como un racismo epistémico al discriminar saberes, lo cual hace necesario el "giro descolonial". Para lo cual habrá que mostrar el andamiaje categorial sobre el que se construye la idea de progreso, desarrollado y subdesarrollado, categorías y jerarquías que se desprenden de la categoría de tiempo cuantitativo. Al amparo de esa idea de progreso es que se desarrollan las fuerzas productivas, se explotan cuerpos transformados en trabajadores, servidores, asociados como eufemísticamente se le llaman en algunas empresas globalizadas, se saquean territorios, se genera migración, se aniquila culturas y con ellas su ancestral y ecológico saber.

Para lograr este saber otro y epistemología de la liberación, de acuerdo con Quijano, es importante analizar la obra de Mariátegui, confiriéndole un importante papel a algunas de las reflexiones principalmente las formas de autoorganización y formas de emancipación social como "el socialismo indoamericano" (2014d, p. 80), para reconstruir a la sociedad peruana. Desde la superación de la epistemología eurocentrista podemos adquirir las herramientas necesarias para la descolonización, que para este libro está constituida por prácticas sociales de emancipación/liberación acompañando nuestros procesos con perspectivas del saber horizontales en proceso de acompañamiento epistémico, en comunidades autónomas y autogestivas. Epistémicamente la opción es un antropocentrismo en

lugar del cosmocentrismo (2014d, p. 49) en donde administrar objetos y naturaleza como algo ajeno al humano nos ha conducido a la catástrofe civilizatoria que padecemos. Esta relación objetiva y con intenciones de progreso sobre la naturaleza está fincada sobre la idea del tiempo como medida de todas las cosas, un tipo de tiempo cualitativo (infra 3.1 Negri: el tiempo como medida del trabajo y de la vida).

De acuerdo con la opinión de Germana la postura de Quijano al respecto de la descolonialidad es un "holismo epistemológico donde la existencia social conforma una totalidad articulada por el poder" (2014d, p. 83).

Raza y tiempo cualitativo

Para finalizar Quijano reconoce expresamente que la idea de raza y sus distintos grados de desarrollo se desprende de la aplicación de la categoría del tiempo cuantitativo desde la disciplina de la Biología (Fabian agrega que también la geología infra 3.3 Fabian y el tiempo: la construcción del otro), a las relaciones entre los humanos y sus diversas culturas y colores de piel, "en una escala que va desde la bestia al europeo" (2014a, p. 759). O sea que la misma idea de raza está montada en la categoría del tiempo cuantitativa, natural, extraída de la división en partes iguales del movimiento del planeta sobre su propio eje y alrededor del sol, tiempo físico.

2.3 Walter Mignolo: epistemología y pensamiento fronterizo

En su libro "Historias locales y diseños globales" Mignolo se plantea como objetivo "explorar formas de control del conocimiento (colonialidad del saber) y de la subjetividad (colonialidad del ser) y fundamentalmente a explorar formas de liberación de la colonialidad del saber y del ser" (2003, p. 50), *colonialidad del saber* cómo control del conocimiento y *colonialidad del ser* con control de las subjetividades y formas de *liberación de la colonialidad del saber y ser.* En su conjunto estas tres formar constituyen lo que llamará Mignolo la *colonialidad del poder.* Veamos esas tres formas.

Para empezar la *colonialidad del saber* es el marco de inteligibilidad sobre los que se construye los conocimientos que llevan la marca del

control que políticamente se convierte en relaciones hegemónicas donde un grupo controla el conocimiento de otro grupo al que domina, explota y violenta con tal de reproducir los privilegios.

Con ese conocimiento hegemónico los cuerpos individuales y sociales de dominados son disciplinados y regularizados a construir sus subjetividades y convertirse en factor de reproducción del sistema. El marco de inteligibilidad del proceso se presente en una ontología hegemónica que en vinculación con la epistemología construye la colonialidad como una forma de conocer y ser, propia de sistemas que reproducen privilegios para ciertos grupo y exclusiones para otros cuerpos individuales y sociales. El espacio de encuentro entre esos dos grupos da pie al análisis que Mignolo hace del *pensamiento fronterizo* en donde sucede la colonialidad del poder. Veamos de la obra de Mignolo (1) el proceso de gestación de la colonialidad; (2) colonialidad del poder, cruce de la colonialidad del saber y del ser; (3) descolonización en el pensamiento fronterizo.

Históricamente ese control pasa por los marcos de inteligibilidad llamado epistemología y ontología respectivamente, la búsqueda es justamente por epistemologías y ontologías otras que permitan la construcción de otras subjetividades y otras formas de conocer a partir de una ruptura que constituye las prácticas sociales de emancipación/liberación y sus aliados, entre otros aquellos que defienden la sociedad desde la movilización de categorías, la apertura de posibilidades, la diseminación de conocimientos fragmentarios y las genealogías de formas otras de conocer y existir, es decir, marcos de inteligibilidad otros en epistemologías y ontologías.

Proceso de gestación del discurso colonialidad/modernidad

La gestación de este discurso colonialidad/modernidad parte del siglo xvi, (Mignolo, 2003, p. 25) y en él podemos distinguir entre *periodo colonial* y *colonialidad del poder* y su nuevo rostro *colonialidad global* (2003, pp. 13-14).

Periodo colonial se refiere a la colonización española y portuguesa en América Latina; *colonialidad global* “es el nuevo rostro” de aquel periodo

colonial. También refiere a los "estudios culturales" y a la "posmodernidad" como una "moda imperial importada a América Latina" (2003, pp. 13-14), y exportada desde Europa por América Latina, un reflejo de la hegemonía epistemológica.

Epistemología moderna

La forma del control de conocimiento ha sido, entre otros elementos, la "epistemología moderna y occidental" que tuvo la necesidad de suprimir el conocimiento en ambos lados de la frontera del sistema mundo (2003, p. 14) negándoles a las historias locales el "potencial epistémico", ante lo cual los conocimientos locales han tenido la necesidad de adaptarse, criticar o ignorar los diseños globales. Estos lugares son vistos por Mignolo como los espacios donde se generan las "epistemologías fronterizas" (2003, pp. 22-23).

La epistemología moderna ha cumplido el proceso de deslocalizar conceptos que cumplirán la función de marcos de inteligibilidad hegemónicos (los hace verdad, objetividad, universales, etc.) inmersa en una dialéctica entre lo local-universal-local, de donde resulta una clasificación y jerarquía de los conocimientos otros, cuya característica de ser locales los hace mostrarse como ser inferiores, camino a ser "historias olvidadas". Sin embargo, para los estudios descoloniales suscitan "una epistemología de y desde la frontera del sistema-mundo moderno/colonial. O si se prefiere, una epistemología de la diferencia colonial que discurre paralelamente a la epistemología de la mismidad" (2003, p. 114).

Mignolo reconoce que a partir de las miserias producidas por años de colonialismo y recientemente de neoliberalismo estamos en el proceso de construcción de un nuevo paradigma que no continúa la línea progresiva de la historia sino "paradigmas otros" "sobre nuevos principios políticos, éticos, económicos y epistémicos. Reconocer este hecho nos lleva a una "ruptura epistémica" que nos lleva a la construcción de paradigmas otros desde la experiencia misma (2003, pp. 32 y 35).

Colonialidad del poder

La *colonialidad del poder,* consiste en "una operación epistémica de los seres humanos en escala de inferior a superior" (2003, p. 49), que la pienso en términos de espacio, ahora bien, en términos de tiempo esta la categoría del tiempo que establece una escala subdesarrollada/desarrollado. El resultado de esta operación epistémica es el establecimiento de un grupo de enunciación que ostenta y opera el poder sobre otro grupo, esa enunciación está vinculada a instituciones que finalmente dominan y explotan. Este es el escenario donde surge un paradigma otro.

La colonialidad del poder supone una operación epistémica que en el ámbito del trabajo está dominada por el capitalismo, en género/sexo dominado por la sagrada familia, en la autoridad por el estado, y; en la subjetividad está dominada por el orden del conocimiento. ¿Cuál es el orden temporal que domina la subjetividad desde la perspectiva de la colonialidad del poder? Justamente el orden temporal cuantitativo que veremos en la tercera parte de este libro.

Discurso y saber

Para Mignolo la *colonialidad del poder* es el dispositivo que reproduce la diferencia colonial (2003, p. 26). Las experiencias mismas de la colonialidad del poder a través del *discurso colonial* hicieron surgir el *saber de la colonialidad* y su esfuerzo de descolonialidad como formas de vida de aquellos cuerpos sociales e individuales que se han negado, protestado y resistido a ser jerarquizados, y a estudiarse como objetos de estudio propios de la clásica epistemología moderna sujeto-objeto-conocimiento. Resistencia y protesta epistemológica involucra la negación del discurso de la colonialidad y dejar de ser sujetos gramaticales en el discurso, objetos del conocimiento en la epistemología, sustancias existentes desde las ontológicas, y sujetos de obediencia para las políticas. En su lugar la propuesta de estos cuerpos sociales y/o individuales es pensarse en "proyectos liberadores, emancipadores" (2003, p. 31) diría Mignolo, lo cual da pie a una *ruptura epistémica* cuyo análisis desde la perspectiva del uso de la categoría del tiempo es intención llevar a cabo en la última

parte de libro, contribuyendo así a esa polifonía de construcción comunitaria, colaborativa, dialógica que resulta en un paradigma otro y un saber otro.

Lógica histórica impuesta

El colonialismo en tanto que "una experiencia histórica común" que da como resultado "un paradigma otro" que se enfrenta a "la lógica histórica impuesta por la colonialidad del poder" (Mignolo, 2003, p. 23), a cuya base hay una idea que se constituye en la categoría del tiempo que selecciona, estructura y ordena los hechos, en espacios y tiempos específicos.

Esa *lógica histórica impuesta* reproduce la diferencia colonial disfrazada del concepto de diferencia cultural en donde ciertos pueblos "fueron privados de la posibilidad de crear pensamiento" (2003, p. 27), mismos que fueron usados para interiorizar la orden de la autoridad en los mismos cuerpos que resultan clasificados y jerarquizados como inferiores/subdesarrollados frente al pensamiento superior/desarrollado, es decir desde la perspectiva de la lógica histórica impuesta. La pregunta para responder en la última parte de este libro es ¿Cuál es la idea de tiempo a la base de nuevas lógicas históricas ya no impuesta?

Para Mignolo la colonialidad se ha convertido en el concepto que articula discursos y genealogías en una reflexión crítica que contiene entre otras la crítica a la epistemología que en todos los casos tiene como origen "una relación dialógica" (2003, pp. 24-25).

Descolonizar el conocimiento

Descolonizar el conocimiento descansa en una doble crítica y un pensamiento otro cuya conceptualización podemos ver surgir en territorios fronterizos como entre México y Estados Unidos, Cuba/Estados Unidos, Puerto Rico/Estados Unidos que define las configuraciones de diversas comunidades interculturales. A partir de esta propuesta de Mignolo entiendo que los espacios enunciativos en los que se encuentran/confrontan/luchan/resisten/protestan los saberes colonial y descolonial son múltiples. Cada toma de la palabra en esas condiciones, ya sea en

favor o en contra de cada postura es una frontera, de ahí la multiplicidad del pensamiento fronterizo (2003, pp. 129-130).

Negación de la coetaneidad

Para la comprensión de la condición de colonialidad Mignolo retoma la categoría de "negación de coetaneidad" propuesta por Fabian (infra 3.3 Fabian y el tiempo: la construcción del otro) que, en tanto que colonialidad, clasifica y jerarquiza,

> se formula no en términos de comparar culturas o estadios de la civilización a partir de una idea presupuesta de progreso sino aplicándola al lugar de enunciación, el desfase temporal permite una negación de la coetaneidad enunciativa y, por tanto una negación violenta de la libertad, la razón y la cualificación necesaria para una intervención política y cultural. (Mignolo, 2003, pp. 189-190)

La negación de la coetaneidad es una condición de posibilidad de relación para el conocimiento colonial y resulta de aplicar, imponer como inamovibles, criterios de evaluación temporal de una cultura a otra, una desarrollada y otra en subdesarrollo, es una jerarquía temporal que nace de la presencia de las distintas culturas que por supuesto se construye sobre la categoría de temporalidad cuantitativa.

La propuesta de Mignolo para descolonizar el poder, (que incluye el ser y pensar), es negar esa negación, es decir, "la negación de la negación de la coetaneidad" (2016, pp. 307-313 y 389-391; 2003, p. 190) y a partir de ejemplos como el de Fausto Reinaga, pensador aimara quien afirma "Soy un indio que piensa, produce y engendra ideas" (2003, p. 253) planteada originalmente en su libro "La revolución india" (1970), Mignolo introduce conceptos como diversalidad, criollidad y lenguajeo.

Diversalidad, criollidad y lenguajeo

Diversalidad hace referencia a la lógica de lo plural, una "nueva lógica que nos aleje del 'universal abstracto', que es la lógica del universalismo, del

purismo, del monolingüismo" (2003, pp. 321-322). Mignolo llama *criollidad* a la "lógica de la diversalidad" que surge en el pensamiento fronterizo desde la perspectiva de los subalternos, historias locales específicas, que se presentan ante diseños globales. Esas historias locales tienen un espacio y un tiempo, el espacio es el *locus* enunciativo y el tiempo, de acuerdo con las conclusiones de este libro, es la persistencia del presente, propia de pensar lo inefable y decir lo impensado. Es de destacar que el pensamiento fronterizo, lejos de percibirse en carencia de revictimizarse *celebra la liberación* (2003, p. 322).

Propone Mignolo el *lenguajeo* como

> una 'forma de vida' que compromete necesidades y deseos para poner en vigor la política y la ética de la liberación …es interacción en una lengua… el bilenguajeo sería entonces precisamente esa forma de vida entre lenguas: un proceso de diálogo, ético, estético y político de transformación social. (2003, p. 341)

En conclusión, la *diversalidad* nos aleja del conocimiento universal y abstracto con pretensiones de unidad, la *criollidad* es la lógica de lo diverso cuya expresión presente es el pensamiento fronterizo y el *lenguajeo* es la forma de vida de la liberación, autónoma y autogestiva. Este complejo de puntos de referencia conceptuales lo entiendo y reconfiguro desde los conceptos manejados a lo largo de este libro como prácticas sociales de emancipación/liberación, en donde la diversalidad es parte de la emancipación que sucede en el borde interior del sistema, la criollidad es el saber otro que sucede en la frontera del sistema, tanto hacia adentro como hacia afuera; y la criollidad en tanto que lógica de lo diverso es justamente el componente de las epistemologías otras que describo en algunos de sus puntos de referencia en esta epistemo-grafía, siempre en compañía de una onto-grafía, como modos de producir saber y existencias otras, más allá del sistema con intenciones de constituir un mundo donde quepan muchos mundos.

Paradigma otro y pensamiento fronterizo

Paradigma otro es la igualdad de la diversidad de pensamientos que, al ser diverso, "no tiene un autor de referencia" (Mignolo, 2003, p. 20), ni origen común, lo que lo hace común es la presencia de cuerpo de la colonialidad (auto-telos en el tiempo de liberación, infra 4. El tiempo de la liberación), la jerarquía dibujada por un discurso y operada institucionalmente en los cuerpos individuales y sociales que ocupan un espacio/tiempo de colonialidad superior/inferior en la línea vertical del espacio y subdesarrollado/desarrollado en la línea horizontal del tiempo. Lo común son los cuerpos atravesados por los discursos que se instituyen en un conocimiento de poder superior sobre el saber/sabiente que como unidad se presenta ante y dentro de los cuerpos de los condenados de la tierra.

El paradigma otro siempre está abierto a la corrección, reconstrucción, deconstrucción, descolonialidad y transformación, su dialéctica siempre está abierta, justamente llegar a la síntesis hegeliana es el espacio no deseable, pues se constituye en símbolo de hegemonía y jerarquización espacio/temporal.

Según Mignolo, este paradigma otro no está en el cara a cara levinasiano (2003, p. 22), sino en el amo y el esclavo, en el poder diferencial racializado, por lo tanto que no está en el diálogo (mismo que requiere horizontalidad, igualdad y respeto a la diversidad, colaboración, comunitario, negación de la negación de la coetaneidad) sino en el ejercicio de poder.

El paradigma otro no tiene una lógica que les de coherencia a todas las aportaciones, su unidad proviene de su talante crítico ante la modernidad/colonialidad. El disfraz de las diferencias culturales es visto por el paradigma otro como las diferencias coloniales presentes en los cuerpos sociales que son atravesados por el discurso de la modernidad que al ocupar el lugar hegemónico se toma el derecho de hacer ver la carencia en el interlocutor, entre otros, la incapacidad de crear saber al modo moderno/colonial. El paradigma otro

> no transforma la diferencia colonial en un 'objeto de estudio' estudiado desde la perspectiva epistémica de la modernidad, sino pensar desde el dolor de la diferencia colonial; desde el grito del sujeto, como diría Franz Hinkelammert y también lo textualizó Frantz Fanon. (2003, p. 27)

El paradigma otro surge de la discontinuidad de las fronteras (2003, p. 29), no es un objeto de estudio sino es la fuerza de pensamiento del cómo descolonizarme y ayudar al cuerpo social al que pertenezco a descolonizarse. El sabiente no quiere estudiarse a sí mismo como objeto sino "pensarse a sí mismo en proyectos liberadores, emancipadores, el pensamiento de un sujeto que no quiere que le den la libertad, sino que quiere tomarla por sí mismo" (2003, p. 31).

El "paradigma otro" es el marco de inteligibilidad "pensamiento fronterizo" "'Un paradigma otro' es la expresión que convoca diferentes proyectos de la modernidad/colonialidad unidos por un tipo de pensamiento que aquí describo como pensamiento fronterizo" (2003, p. 50), que surge desde la "subalternidad colonial". El pensamiento fronterizo (2003, p. 58) debe renunciar a la violencia para defender la libertad, la no democracia para defender la democracia, lo ilegal para defender la ley.

Paradigma transicional y paradigma otro

Mignolo especifica distintos paradigmas de investigación, *paradigma transicional* y *un paradigma otro* (2003, pp. 51-52). El primero da cuenta de "el agotamiento de la modernidad y los límites de la posmodernidad" y el segundo de la "conciencia de la colonialidad del poder".

Pensamiento fronterizo y procesos libertarios

Ahora bien "el pensamiento fronterizo" lo considera Mignolo vinculado a los "procesos libertarios" que son analizados por las "geopolíticas del conocimiento" (2003, p. 50) que identifican tanto estructuras de dominación como procesos libertarios, involucra tanto *emancipación* que refiere la actividad crítica desde dentro de los límites del sistema-mundo moderno/colonial, como *liberación* desde las fronteras externas (2003, p. 66)

> El pensamiento fronterizo pone en primer plano la diferencia epistemológica irreductible que se produce a caballo entre la perspectiva de la diferencia colonial y las formas de conocimiento que siendo críticas con respecto a la modernidad, la colonialidad y el capitalismo siguen situándose "dentro" del territorio "bajo la custodia" de los "universales abstractos". (2003, p. 153)

El asunto es dirigir los pensamientos hacia la frontera, no para salvarnos sino para descolonizarnos, hacer evidentes los límites, romper la rigidez de las fronteras entre el ser y el no ser, entre el conocimiento legítimo por el poder y el saber otro. Es un pensar y enunciar desde una perspectiva subalterna, es la respuesta del pensamiento fronterizo a la diferencia colonial que más que diferencia es la jerarquización colonial. Mignolo llama a esta *enunciación híbrida* (2003, p. 9). Por estar fracturada entre la parte interior y exterior del sistema. Los subalternos son los "condenados de la tierra", los desheredados, los pobres, los miembros de comunidades originarias, los conquistados, los colonizados, los de piel oscura, los que no habla los idiomas en que se construye el conocimiento legítimo y lejos de sentirse en *carencia saben de la plenitud y felicidad de la liberación.*

Según Mignolo también hay un "pensamiento fronterizo débil" (2009, p. 28), que corresponde a todos aquellos que, sin ser subalternos, toman la perspectiva de los subalternos.

El pensamiento fronterizo tiene como modelo paradigmático el libro de Gloria Anzaldúa *Boderlands/la frontera* (Mignolo, 2003, p. 50), mismo que vive en el espacio en que no pude ignorar el pensamiento de la modernidad, pero tampoco puede subyugarse a él.

Pensamiento fronterizo más allá de hermeneútica y epistemología

El pensamiento fronterizo trasciende los marcos de la hermenéutica y la epistemología pues "el objetivo consiste en borrar la distinción entre quien conoce y lo conocido", es necesario que la tierra fronteriza deje de ser pensada como "lo conocido" desde los parámetros epistemológicos del sistema que considera a tal como "objeto híbrido" (2003, p. 78), también

borrar al sujeto disciplinar no contaminado por las cuestiones fronterizas. Ahora bien, anuncia una *nueva lógica* "El pensamiento fronterizo debería ser el espacio en el que esta nueva lógica pudiera elaborarse" (2003, p. 78).

Pensamiento fronterizo y ruptura

Los principios epistemológicos resultantes de esa ruptura son a su vez considerados por Mignolo como un pensamiento fronterizo (Mignolo, 2003, p. 390), de donde resulta

> la 'diversidad como proyecto universal', lo que significa que la gente y las comunidades tengan derecho a ser diferentes precisamente porque todos 'nosotros' somo iguales en un orden metafísico universal, aunque seamos diferentes con respecto al orden global de la colonialidad del poder. (2003, p. 390)

Desde este pensamiento fronterizo se pueda construir una "diversidad democrática planetaria" (2003, p. 394) pero antes, mucho antes de esa diversidad es necesario construir otros mundos, sobre las bases de epistemologías otras que se construyen en compañía de saberes otros, sabientes en construcción de comunidad en liberación, una democracia que se acompañe de otros valores diferentes a los de la democracia moderno-occidental, desvinculada de los diseños globales y sus epistemologías hegemónicas, que satisfagan las necesidades locales (2003, pp. 397-398), como ejemplo plantea Mignolo la historia local de Chiapas "donde interactúan la sabiduría indígena y la occidental, donde se está afrontando la diferencia colonial y se está poniendo en vigor un pensamiento fronterizo" (2003, p. 398). Democracia que no debe desgastarse en la búsqueda de una definición universal, sino que resulte de las construcción comunitarias, horizontales, colaborativas, dialógicas de entre los miembros de la comunidad, constituida en un espacio enunciativo y en un tiempo de liberación como presente permanente.

Pensamiento fronterizo y zapatismo

Retomando las ideas de Mignolo sobre la emergencia del pensamiento fronterizo, cita a Marcos en el sentido de que *el zapatismo* "es y no es marxista-leninista. El Zapatismo no es un pensamiento indígena fundamentalista o milenarista, tampoco es resistencia indígena. Es una mezcla de todo esto que cristaliza en el EZLN" (2003, p. 151).

3. Crítica a la categoría de tiempo

En todo este proceso descrito de pretensión de defensa de la sociedad mediante la reactivación de conocimientos fragmentarios y subordinados, reconocimiento de los marcos de inteligibilidad desde donde se organizan los cuerpos en categorías jerárquicas, analizado en general por los estudios descoloniales y en particular en este libro desde Fanon, Quijano y Mignolo. Desde esos marcos de inteligibilidad han resultado sociedades donde hay grupos en el privilegio y cuerpos sociales en procesos de exclusión, opresión, dominio, sometimiento y violencia, y es donde se ubica la pregunta inicial que detonó esta investigación ¿Cuál es la "experiencia del tiempo" como categoría de construcción del saber en general y del conocimiento en particular que acompaña tanto a las prácticas sociales con efectos de regularización hegemónicos como de emancipación y liberación?

Para responder a esta pregunta presento las posturas de algunos teóricos, académicos y activistas sociales que aportan profundas reflexiones al respecto de donde se alimenta este libro para poder plantear al final la experiencia del tiempo de la liberación constituida desde una categoría epistémica de tiempo que logra una ruptura epistemológica con la categoría del tiempo propia de los conocimientos que se diseminan en discursos de poder hegemónico.

3.1 Negri: el tiempo como medida del trabajo y de la vida

De Negri (2006), interroga la concepción progresista del tiempo en el capitalismo lo cual pasa por entender el sentido de la linealidad temporal (2006, p. 76) que conduce al uso y destrucción de la vida con el fin de que los grupos en el poder económico, político y social puedan conservar sus privilegios que económicamente son la ganancia, desposesión de vida de otros y acumulación de capital. Este grupo de privilegio "se opone a un 'tiempo otro' basado en la experiencia constitutiva de los nuevos movimientos" (2006, p. 79). La propuesta de Negri pasa por cambiar el foco de atención, de una "genealogía de la temporalidad" a una "genealogía de la subjetividad de masas" (2006, p. 81).

La propuesta ontológica de Negri, respecto al tiempo, pasa por hacer una revisión del cruce entre *telos* y *topos*, digamos "fin" y "espacio" respectivamente. En el modo de producción capitalista *telos* es el progreso y *topos* es el mismo espacio de reproducción del modo capitalista En el comunismo *telos* la dignificación de la vida y *topos* es la comunidad de producción para satisfacer las necesidades de sus miembros, "una sociedad de hombres libres" diría Marx. Este contraste de percepciones, conocimientos y subjetividades sucede entre otros elementos en un cambio en la categoría del tiempo.

En la medida que la percepción de progreso que opera en el modo de producción de vida del capitalismo inserta tanto a capitalistas como a los obreros en un mismo interés de progreso, se desvanece la oposición de clase, se inserta al obrero en un clasismo que le induce a cambiar de clase social y el tiempo aparece como el medio para lograr el *topos*-capitalismo y el *telos*-progreso, ambos abstractos y comprendidos temporalmente en la línea de los números racionales, constituyéndose así el tiempo capitalista

El propósito crítico al capitalismo, desde la perspectiva de Negri, pasa por "reconstruir el *telos* dentro de ese *topos*" (2006, p. 82), a fin de constituir el tiempo de la liberación. Pensando la propuesta final de este libro desde la lectura de Negri, el propósito de la comunidad (cuerpos individuales y cuerpos sociales en pleno respeto de la diversidad cultural), es construir

el interés común de la diversidad cultural y de cada comunidad (*topos*) en el marco de la construcción del saber propio en términos dialógicos, horizontales, comunitarios y en coetaneidad construyendo así el *topos*. "El sentido de la temporalidad constitutiva [el tiempo de la liberación], al desvincularse de la oposición al enemigo, se autonomiza y aparece en este contexto fundamentalmente como médium entre topos y telos, entre nuevo paradigma y nueva *praxis*" (2006, p. 83).

En este nuevo tiempo de la liberación o "temporalidad constitutiva" como lo llama Negri, las prácticas dejan de ser una abstracción, montada en la abstracta línea de la historia cuyo progreso se convierte en el *telos,* en tiempo de la liberación el tiempo queda al servicio de la vida, solo en esa concepción dinámica y colectiva del tiempo es posible la revolución, en este libro una epistemología de la transformación para la diversidad cultural.

En el capitalismo al ser el tiempo físico/matemático la medida de los valores de cambio y ser estos lo que importa en el mercado de intercambio, y en general en las prácticas capitalistas, todo queda reducido a un *telos* abstracto que tiene al progreso como fin y como medios todo lo que encuentra a su paso, entre otros, la vida humana misma. Aquí tenemos el tiempo como *sustancia homogénea temporal* (2006, p. 85), la unidad temporal, cualquiera que esta sea, hora, día, jornada, queda como un elemento abstracto, ajeno a toda la diversidad cultural y a toda practica social concreta.

El tiempo como medida del trabajo y de la vida misma es una sustancia homogénea, la cualidad del trabajo para transformar al mundo queda reducida al tiempo cantidad, así el valor de uso, el trabajo concreto y las relaciones sociales donde este se desarrolla y produce quedan reabsorbidos por el capital en una sustancia homogénea y abstracta que es la línea del progreso humano, línea del tiempo físico/matemático. Las prácticas sociales, trabajo colectivo, cooperación, capacidad de trabajo, todas esas cualidades humanas quedan reducidas a unidad temporal homogénea que se objetiva y cristaliza en el dinero. De tal manera que la subsunción del trabajo por parte del capital, a través de la categoría del tiempo abstracto

como fin en sí mismo, anulando las diferencia, pone las condiciones de posibilidad para la acumulación de trabajo, dinero en pocas manos, acumulación de capital. Acumular dinero, ser considerado rico, miembro de la clase privilegiada económicamente hablando es acumular el tiempo concreto de los trabajadores, de ahí la famosa frase de Benjamin Franklin "Remember that time is money" (Franklin, 2022).

Exposiciones para reconstruir epistemológicamente esta percepción del "tiempo como envoltura de los acontecimientos temporales y, por lo tanto, como 'naturaleza del médium temporal'" (Negri, 2006, p. 93) de acuerdo a de Negri la tenemos en Newton y Kant, particularmente en Hegel dada la continuidad dialéctica entre la naturaleza y el espíritu, en donde la marca del tiempo físico como el orden de los acontecimientos, permite la absolutización del todo, condición de posibilidad de la "historia universal", donde el otro, más allá de la esencia es el sin sentido, el inexistente, cuya única manera de legitimar su existencia (ontología hegemónica) es pasar a formar parte de la gran totalidad de la memoria universal. Desde ahí es fácilmente reconocible las afirmaciones de Hegel donde considera a los indígenas no inferiores respecto a los occidentales sino "inferiores en sí mismos", tanto que era necesario recordarles sus obligaciones maritales (Hegel, 1999, pp. 169-177). Así como para Kant afirmar que los indígenas son la niñez de la humanidad (Dussel, 1992). Ambos casos excelentes ejemplos de la negación de coetaneidad (infra3.3 Fabian y el tiempo: la construcción del otro).

En síntesis, desde la perspectiva de Negri (2006) el *tiempo como medida de la vida* opera en el tiempo como medida del trabajo, siendo el trabajo la actividad esencialmente humana, de acuerdo con Marx. En contraste tenemos el *tiempo vivido* y *querido como liberación* (2006, p. 26). El tiempo como medida del trabajo produce una *descolocación histórica, lógica y ontológica* (2006, p. 101), abstracción de los intereses de clase, homogeneización y unidad de intereses en el marco del progreso como *telos*.

El tiempo vivido y querido como liberación requiere recolocar el antagonismo de ese tiempo abstracto con el tiempo como liberación arribando así a la "mediación de los tiempos múltiples", cesando con la idea

unificada del tiempo. Lo que en términos políticos se conoce desde Marx como lucha de clases, el motor de la historia.

La *descolocación producida por el tiempo como medida* del trabajo produce un colectivo como sustancia, una abstracción que anula los antagonismos. Así por ejemplo el concepto "ciudadano", "gobierno", "Estado-nación" son comprensibles en su abstracción desde ese tiempo cuantitativo abstracto, sustancia homogénea temporal. Al medir con el tiempo el valor de cambio de las mercancías, y junto con ellas a los humanos, midiendo su poder por la capacidad de actuar en el mercado, el dinero ocupa el símbolo de poder como sustancia objetiva del tiempo. Medir a los humanos por esa sustancia, descoloca histórica y lógicamente a los antagonismos.

Hacer imposible el tiempo como medida del valor, revelar las contradicciones y diversidades, liberando las potencialidades de la lucha (2006, p. 103), es parte del proceso de emancipación (resistencia y protesta). Por el lado de la reproducción del sistema, sostener el tiempo como medida del valor, incluyendo lo humano, es similar a la "vieja alianza del materialismo dialectico …entre ciencias sociales y ciencias físicas" (2006, p. 109), la dialéctica hegeliana con su continuidad entre naturaleza y espíritu en funciones. Esa reproducción se viste de progreso a través de la superación dialéctica de corte hegeliano. La reproducción del sistema y de los privilegios se construye y reproduce sobre la base de una matriz temporal que colectiviza como sustancia abstracta a lo humano.

El tiempo como medida del valor, incluyendo el trabajo, y lo humano, convierte la realidad en una sustancia colectiva homogénea donde se elimina la diversidad, reduciéndose esa realidad-sustancia en un objeto atemporal que puede ser sometido al análisis sin tiempo. En contraste es expresión de la diversidad, respeto y dignidad por ella, "el tiempo como cooperación se constituye como sujeto contra el capital", tanto que el "valor de uso es simplemente la determinación de la liberación colectiva del tiempo de la explotación" (2006, p. 122).

La descolocación lógica, histórica y ontológica del tiempo que conduce a la instalación del progreso como medida y valor último de todas las actividades humanas, requiere ser criticado a partir de la "recolocación" de

ese uso del tiempo en intereses específicos de reproducción del sistema, localización del origen y reproducción de intereses, validación de otros modos de enunciación en espacios y tiempos enunciativos específicos.

3.2 Dussel y el tiempo de la transformación

En el capítulo 5 del libro sobre *Filosofías del sur* (2015, pp. 105-173) Dussel hace una lectura desde la filosofía de la liberación de las Cartas de Pablo de Tarso como una práctica de crítica individual a la ley y legitimación del imperio romano que permitía, alentaba y además funcionaba con la existencia de prácticas que esclavizaban, explotaban, violentaban, sometían y asesinaban a grupos de individuos para quienes no había derechos.

El "reto" que se plantea Dussel es hacer una interpretación de esas narrativas desde las herramientas de la filosofía de la liberación en "función a una comunidad política" (2015, pp. 106-107), dando cuenta de una posición crítica de Pablo de Tarso desde una interpretación de la política de la liberación que se articule "con la realidad económica política concreta y actual del sistema globalizado y excluyente" (2015, p. 108).

La importancia de las reflexiones de Dussel radica en que afirma que las Cartas de Pablo de Tarso son "narrativas racionales en base a símbolos remitidas a comunidades de creyentes, religiosas entonces, que significaban un diagnóstico crítico, en vista de una *praxis* religioso-política que produjo una radical transformación (*veraenderung*) del orden histórico dado" (2015, p. 110). Las narrativas que critican en vistas de una praxis política que busca y/o produce la transformación del orden, particularmente útiles si las articulamos con la catástrofe civilizatoria que padecemos en la cultura occidental.

Lo primero que señala Dussel es que las cartas son una respuesta a las "trágicas desigualdades" del "contexto económico político", en el caso de Pablo de Tarso, el imperio romano "Las cartas son una respuesta a ese clamor por una justicia política y económica universal" (2015, p. 111). La intención es (1) ubicarse en el contexto político, económico y social,

(2) ante las desigualdades clamar por justicia, (3) responder a esa injusticia y ese clamor.

Dussel describe ese trato injusto y explotador no solo en el imperio sino en la propia persona de Pablo de Tarso quien en su calidad de "tejedor y armador de tiendas …viviendo siempre como pobre entre pobres… vivió la violencia, la tortura y humillación propia de esclavos". En ese contexto es que la ley romana, fue diseñada y funcionaba con la intención de efectos que "justificaba la vigencia de la estructura de dominación con funciones (oficios) y derechos claramente definidos" (2015, p. 112). De modo análogo y en lo general, hoy mismo en la cultura occidental, la ley como un tipo de conocimiento específico y especializado se construye sobre la base de reproducir los intereses hegemónicos, estableciendo y fortaleciendo la relación jerárquica espacio-temporal, superior-inferior en el espacio, subdesarrollado-desarrollado en el tiempo. Así se legitima el poder de ciertos cuerpos individuales y sociales sobre otros.

Afirma Dussel que las cartas de Pablo se escriben a las comunidades éticas "Desde este masivo sufrimiento de la subjetividad carnal viviente de las multitudes del Imperio" (2015, p. 113). (1) Escribir las cartas desde un espacio específico (2) hacia otro espacio específico, el propósito es una propuesta para una "*praxis* liberadora". Apunta Dussel, que la concepción antropológica de Pablo era semita, "completamente diversa a la greco romana" (2015, p. 113), su concepción de intersubjetividad esta fuera del imperio, correspondía al *Otro Distinto* del esquema tentativo inicialmente expuesto (infra 1.3 Diversidad intercultural y saber otro). Mientras para los romanos el concepto de ser humano estaba ligado a la materia y el cuerpo y el alma era inmortal, para los semitas el ser humano es unitario y el cuerpo muere (2015, p. 114). Dos mundos, dos cosmovisiones, dos conjuntos de categorías que desde mi perspectiva son irreconciliables, inconmensurables, indeterminables e impensables una respecto a la otra a menos que se relacionen en base a prácticas sociales hegemónicas, de dominio de una cultura a la otra.

La crítica de Pablo es crítica al Imperio al dirigirse a la totalidad del imperio, a su esencia misma, "es el genio creador de una formulación

–para la novel comunidad mesiánica– de un diagnóstico y de una estrategia política que seguirá dicha comunidad dentro de la "situación" coyuntural del Imperio" (2015, p. 116). La intención política de Pablo era "abrir un camino no transitado". La crítica era hacia la insuficiente legitimidad de la *praxis* y de las instituciones del imperio, en conclusión "la ley se había fetichizado" (2015, p. 116). ¿Qué significa la fetichización de la ley en particular y del conocimiento y del saber en general? En términos generales un fetiche es un objeto que adquiere cualidades propias más allá de su creador y de las relaciones sociales dentro de las cuales emerge, en el caso de la ley, instrumento que debe atender las necesidades de aquellos a los que norma, pero fetichizada, lejos de ser un instrumento al servicio de la comunidad donde impera, la ley se convierte en un instrumento al servicio de un grupo para dominar a otro grupo, la justicia como fin de la ley se pierde en la fetichización.

En el análisis que Dussel hace de las Cartas de Pablo especifica 6 temas, (1) justificación o legitimación de la *praxis*, agente e instituciones; (2) concepto de ley; (3) derrumbe de la ley por su fetichización, momento de ruptura, cercano al anarquismo y de la negación de la ley, el problema es que esta ley fetichizada pone la ley como único y último fundamento "se coloca la Ley por sobre la vida misma" (2015, p. 119); (4) nueva justificación, el nuevo criterio es la vida misma, sobre la ley como único y último fundamento; (5) comunidad que rompe con el pasado en el *tiempo de la praxis liberadora,* "y con ello la comunidad escandalizada queda libre ante la ley y le negaba el poder de ser fundamento de la justificación" (2015, p. 121); (6) creación de un nuevo orden a partir de la "certeza", "consenso" de la comunidad crítica.

Refiere Dussel una "mutua confianza que se continúa en el tiempo (*kairós*) como fidelidad intersubjetiva de los miembros de una tal comunidad" (2015, p. 123), lo que en este libro será presentado como *persistencia del presente,* tanto en el espacio con la participación de toma de palabra en la asamblea, como en el tiempo, con la persistencia de lectura del propio cuerpo, para construir desde ahí el mundo otro.

En el proceso de análisis Dussel refiere una "dialéctica de dos tiempos" (2015, p. 118), de un antes y un después, que considera "esenciales en la política de la liberación". Dice que la diferencia entre uno y otro momento es el acto de la "superación", andamiaje totalmente dialéctico, sorprendente en Dussel, dada su crítica a la dialéctica desde su propuesta metodológica de la analéctica.

La ley fetichizada, en tanto que único y último fundamento se coloca sobre la vida misma, análogo al conocimiento fetichizado, se coloca como fundamento de las prácticas sociales en general, políticas y económicas en particular, y justifica una serie de prácticas en los cuerpos individuales y sociales que atentan contra la vida misma y su propia dignidad.

Ante estos "excluidos" que construyen, los que quedan en el sistema, dice Dussel, refiriendo las Cartas de Pablo de Tarso "quedan como los fetiches, sin comprender (ojos que no ven, oídos que no oyen) el nuevo acontecimiento creador" (2015, p. 128). Retomando palabras de Agamben, Dussel afirma que unos quedan fieles a la antigua verdad y otros "forman un 'resto' en el peligro del 'tiempo que resta'" (2015, pp. 128-129).

Así es como los miembros de la comunidad que rompe con el sistema, que busca su autonomía, que está en proceso de construcción de un mundo otro, para poder construir saberes otros, establecen nuevas categorías en todos los órdenes, entre otros el epistemológico y el político. En lo político Dussel expone y analiza la categoría "pueblo" que como espacio de liberación en este libro se vincula con la categoría "tiempo" desde la que se rompe el orden temporal cronológico sobre cuya epistemología se viene construyendo saber para reproducir el sistema siendo que de lo que se trata es de transformarlo.

Así como afirma Dussel que una filosofía política crítica es vista como una "locura" "paradójica e incomprensible para el sistema" (2015, p. 129), de modo análogo la categoría del tiempo resulta incomprensible, hasta para los mismos sabientes constructores de un mundo otro, de ahí que la complejidad presente tanto en la comunidad, como en el pensamiento, sentir y proceder de los cuerpos sociales e individuales siempre está presente.

El tema del tiempo en Dussel reconoce la existencia de un tiempo cotidiano (*krónos*), propio del sistema y un tiempo mesiánico (*kairós*) propio del pueblo que resiste al sistema y construye una sociedad justa, como ejemplo desde Benjamín, Dussel refiere el ejemplo de Robespierre para quien la antigua Roma era una permanente presencia en sus propias prácticas revolucionarias en Francia no obstante que entre ambos eventos hubieran pasado muchos siglos, es decir, a pesar del paso de los siglos el Imperio Romano era presente, no se había convertido en pasado. Este *kairós* Dussel lo vincula a la "influencia paulina" donde descubre el "tiempo-ahora" que resulta ser la "traducción literal" del *kairós* griego (2015, p. 151).

Es en el presente que el sabiente que construye un mundo otro, detecta en la historia elementos que se vinculan con la lectura que hace de su propios cuerpos individual y social, una lectura en una persistencia del presente que forman parte de las prácticas de liberación. El cuerpo individual y social que toma elementos para su saber hacer, oír, pensar, transformar, no toma objetos de estudio, hace presente constitutivos de su cuerpo individual y social.

Reconociendo "la muerte del justo, bajo la ley, ha destruido el sentido de la ley" (2015, p. 156), las instituciones, sus leyes y fundamentos teóricos se derrumban y ahí es justamente cuando el sentido de la comunidad se convierte en la "justificación otra", aunque Dussel le llama "nueva justificación". Esta justificación solo tiene sentido justamente en el presente permanente, la persistencia del presente que es el cuerpo individual y social mismo de la comunidad, la amalgama del espacio horizontal con el tiempo como persistencia del presente. Esa actitud de "justificación" desde la comunidad solo aparece "en el tiempo ahora, cuando el 'resto' [haciendo referencia al concepto de Agamben] aparece como actor mesiánico se constituye como comunidad recibiendo el "espíritu" (*pneuma*)" (2015, p. 156).

A ese espíritu de la comunidad Dussel dice llamarle *consenso crítico intersubjetivo* (2015, p. 156) y como ejemplo refiere a Evo Morales que viste como campesino, siendo presidente vive como si no lo fuera pues

está en el "tiempo mesiánico" (2015, p. 157). Aquí el poder no viene de ocupar una posición, el *locus* del poder, el espacio superior en la jerarquía, no viene de obedecer la ley que esta sobre los cuerpos mismos que conforman la comunidad, sino que la autoridad proviene de la comunidad misma que está en prácticas de liberación construyendo un mundo otro, en un espacio horizontal, donde todos colaboran cada uno desde su propia capacidad y a cada uno hacia su propia necesidad, en una flexibilización de la autoridad que finalmente reside en toda la comunidad, dependiendo de las propias cualidades de los cuerpos individuales y sociales que la conforman.

Dussel hace un análisis del libro de Agamben, "El tiempo que resta, comentario a la carta a los romanos" (2015, p. 159) en donde refiere en un primer momento el tema del sentido mesiánico y en un segundo la "vocación" que en la comunidad "convoca" a asumir la función de orden que la ley y sus instituciones llevaba a cabo en el mundo injusto. Citando a Agamben dice "la vocación mesiánica es la revocación de toda vocación" (2015, p. 159) y ahí es donde sucede el "como si no", ser esclavo, pero como si no fuera, negando el mundo que le da una condición de inferioridad, sometimiento, opresión y explotación. Este "como si no" es el espacio de la *catacresis* (infra 3.5 Bhabha y la categoría del tiempo), de la repetición que va más allá del acto de habla. Este "como si no" es el pensamiento fronterizo del que comparte dos culturas, una de ellas el sistema que lo oprime y otra el mundo que está por construir en un acto de liberación o en los pueblos indígenas, la milenaria cultura que se niega a morir ante la explotación, opresión, dominio y violencia. Ambos eventos, la emancipación del mundo injusto y la creación manutención de otro mundo como eventos simultáneos en el tiempo en el presente persistente de las comunidades mesiánicas.

Estas comunidades mesiánicas son los pueblos indígenas oprimidos, los proletarios convocados por Marx en su obra, la comunidad de otredades híbridas (infra 1.3 Diversidad intercultural y saber otro), las feministas, los ecologistas, y un sin número de movimientos sociales que buscan prácticas sociales igualitarias tanto de género, raza, etnia y clase.

Siguiendo la interpretación que hace Dussel de Agamben, en la tercera parte de su obra aborda el tema de "el separado, apartado, escindido, dividido" (2015, p. 159), que, de acuerdo con Dussel es que del todo, se escinde una parte que se constituye en nueva comunidad, ni como parte ni como todo sino de un modo autónomo. Afirma que esta nueva comunidad, (yo diría comunidad otra), "sin mirar al futuro no se entiende nada" en contra de lo que afirma Agamben, "el resto (paulino), no es ya, como para los profetas, un concepto que mira hacia el futuro" (2015, p. 160). Aquí tenemos dos posturas Dussel que dice que la comunidad solo tiene sentido si mira al futuro y Agamben que dice que la comunidad no mira hacia el futuro. Desde mi perspectiva la persistencia del presente no mira al futuro del tiempo cuantitativo donde el futuro se hace esperanza que espera, desesperanza y desesperación cuando esa comunidad se sistematiza y se hace –ismo, entonces empieza a generar un nuevo tipo de exclusión, nuevos límites, disciplinas, normalizaciones (infra 1.1 Reactivando los saberes locales). La comunidad en transformación sabe de un futuro como heterotopía, finalmente construye un mundo otro cuyas características están emergiendo, no hay prospectiva, planeación, proyecto, hay otro mundo presente en su lucha.

Elemento importante para la constitución de esta comunidad es la convocatoria que los reúne, dividiendo entre "los que permanecen fieles a la Ley como último criterio de justificación" (2015, p. 160), y los que se convocan de manera recíproca a un nuevo criterio, "el resto" en palabras de Agamben, "nueva comunidad" para Dussel, que yo prefiero llamar "comunidad otra".

En un cuarto momento, dice Dussel, Agamben refiere "los diversos tiempos y sus cualificaciones" (2015, p. 160). Dos tiempos, el cotidiano y el mesiánico mismo que inaugura el tiempo escatológico que,

> "abre a la eternidad". El tiempo mesiánico es comunitario, "irrumpe como otro tiempo (como Kairós) no sólo en el presente o en el pasado: rememora ciertamente todo lo que lo ha anunciado el tiempo-ahora, salva en esa memoria, que sitúa en la historia mesiánica el nuevo momento, a las

víctimas del pasado; es el acto redentor (que paga el rescate) del pasado (por la memoria) y del presente (por poner en acción, como actores colectivos reales a la comunidad mesiánica en vista del futuro ('todo' Israel, el populus). En ese entusiasmo (con el 'espíritu') se manifiesta el meeshiakh, que puede ser el 'maestro' o ser cada uno de los miembros de la comunidad. (2015, p. 161)

La 'liberación' es crítica, es redención, es recreación de nueva praxis y de nuevos sistemas políticos desde el consenso crítico, la fe comunitaria del actor colectivo de la nueva política: el pueblo. (2015, p. 163)

En conclusión, Dussel y muchos enunciantes desde el lugar de enunciación por las prácticas de liberación lo que buscamos es la "autoafirmación" de un nuevo protagonista de la historia en prácticas de liberación, cuyo fundamento sea la vida y no la existencia fetichizada que se compone de múltiples elementos, entre otros "el mito abstracto y destructivo de la Modernidad, del progreso lineal y cuantitativo" (2015, p. 169). Es necesario hacer explícitas las categorías epistemológicas que acompañan esa filosofía políticas ya actuantes y presentes en múltiples movimientos sociales que critican las instituciones dominantes, así como su socio "las leyes sociales injustas y el orden organizado desde la lógica del capital que se impone como la Ley vigente desde el Poder fetichizado" (2015, p. 170).

La liberación se cumple en presencia, en un permanente hoy que no pasa a pesar del paso de los días y los años, es el protagonista que como figura permanente está en proceso permanente de prácticas de liberación

El momento mesiánico y materialista benjaminiano consiste en ese momento insospechado, el tiempo-ahora, en que salta como el tigre en la historia el movimiento, el que ejerce el liderazgo, el pueblo como actor colectivo de la instauración de un nuevo orden, de un nuevo derecho. Es el "tiempo del peligro" (y peligro, porque deberá ejercer una "fuerza mesiánica" que puede ser hasta una coacción legítima armada, si es la necesaria proporcionalmente a la violencia contraria, aunque siempre será preferible si la mera

"no-violencia" es suficiente), es el kairós que anula la cotidianidad del mero "tiempo duración" del ejercicio sistemático de la violencia dominadora. (2015, pp. 216-217)

3.3 Fabian y el tiempo: la construcción del otro

La antropología como disciplina surge en el marco del capitalismo, por lo tanto, la relación entre ambas es inevitablemente política. Hay un marco referencia de efectos políticos en clases, étnica, géneros y clases de diversas culturas vinculados al modo de producción de conocimientos desde la perspectiva antropológica ligado a la necesidad del capitalismo de expandirse ocupando espacios y tiempo para explotar culturas y cuerpos usando materias primas y devastando sistemas ecológicos. De acuerdo con Johannes Fabian esa "geopolítica" tiene sus bases ideológicas en la *"cronopolítica"* (2019, p. 194), el uso del tiempo como categoría epistemológica que adquiere rasgos ideológicos y efectos políticos. "Ni el espacio político ni el tiempo político son recursos naturales. Son instrumentos de poder interpretados ideológicamente" (2019, p. 194). El "imperialismo" ocupa los "espacios vacíos" y "tiempos otros" pero primero fabrica la idea de que esos espacios-tiempos y sus habitantes son subdesarrollados (tiempo) e inferiores (espacio), para así lograr el bien y desarrollo, progreso y bienestar de la humanidad entera. Todo esto es una *mentira monstruosa* (2019, p. 194) sobre la que sigue montada "nuestra" hegemónica cultura occidental.

Johannes Fabian, (antropólogo y profesor emérito de la Universidad de Ámsterdam) en su libro originalmente publicado en 1983 como "*Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*" traducido al español en 2019 bajo el título "El tiempo y el otro" (2019) establece conceptos fundamentales pensados originalmente sobre el modo de construir conocimientos en la antropología pero deja abierta la posibilidad para pensar esas reflexiones en diversos ámbitos disciplinares y paradigmas de investigación. Lo que aquí presentamos es una lectura de sus conceptos centrales para finalmente aportar a la construcción del tiempo de la liberación como categoría para la construcción de saber.

Los aportes de Fabian giran alrededor de dos conceptos el *uso esquizofrénico del tiempo* de donde resulta la *negación de la coetaneidad* que caracteriza el uso del tiempo en antropología desde "el funcionalismo (británico), culturalismo (estadounidense) y el estructuralismo (francés)" (2019, p. 41) cuyos conocimientos se construyen sobre esa categoría del *tiempo* como *negación de la coetaneidad* que incluye el uso de categorías del tiempo por parte del sujeto investigador construyendo conocimiento desde y hacia una relación jerárquica entre el investigador y su supuesto dialogante quien resulta en posición de inferioridad y en una relación de fetichización al reducirlo a objeto de estudio del antropólogo. Veamos.

Los tiempos en Fabian

Fabian menciona 3 usos del tiempo (1) *tiempo físico,* (2) *tiempo tipológico,* y (3) *tiempo intersubjetivo* (2019, pp. 43-45). El *tiempo físico* es el lineal, que especifica cada lugar en el tiempo global, parámetro o vector que categoriza los procesos sociales y culturales en una relación de continuidad de causa y efecto.

El *tiempo intersubjetivo* es el resultado de la prácticas social, no es medible y es el que se construye en el mismo proceso del diálogo (2019, p. 12) y en general durante el proceso de interacción humana que permite compartir las experiencias propias con el otro, los intervalos o espacios propios de esta relación no son medibles (2019, p. 47), al ser el tiempo en que se comparte la interioridad con el otro, excluye cualquier tipo de distanciamiento. Los dialogantes comparte tanto el tiempo cronológico como el tipológico, cuya combinación es nombrada por Fabian como "coetaneidad", en cuya condición se comparte el *tiempo presente sin diferencia* (2019, pp. 55-56 y 70).

De acuerdo con Fabian hay dos tipos de tiempo usado en el discurso antropológico, el *tiempo mundano* y el *tiempo tipológico.* El *tiempo mundano* "se permite una periodización a gran escala. Le gusta idear edades y etapas …mantiene una distancia fría con todos los tiempos" (2019, p. 45). El *tiempo tipológico* refiere a los intervalos entre eventos significativos socioculturalmente, desde esta categoría se establecen periodizaciones a

gran escala. Al amparo de este tiempo subyacen calificaciones binarias "tradicional vs moderno, campesino vs industrial …tribal vs feudal, rural vs urbano" (2019, p. 45). De este tiempo queda excluida toda connotación del tiempo cronológico y o físico, es una medición cualitativa entre poblaciones humanas.

De lo dicho se puede deducir que cuando dos grupos humanos se relacionan sincrónicamente en el tiempo cronológico o físico pero entre ellos se establece una relación temporal tipológica de superioridad-inferioridad y actúan sobre esa tipología temporal, entonces hay una negaciones de coetaneidad de una cultura a otra, por lo que el diálogo horizontal para construir comunidad es imposible, es decir, la *coetaneidad* como condición de posibilidad para el ejercicio del diálogo, lo cual sucede con el uso del "tiempo tipológico" en cualquier discurso que predica la carencia en el interlocutor, luego entonces sucede la colonización del conocimiento de una cultura a otra.

Generalizando la afirmación de Fabian podríamos decir que cuando el objeto de estudio es clasificado en un tiempo tipológico previo al vivido en la línea del tiempo por parte del investigador entonces sucede una "negación de la coetaneidad". Si bien entre el objeto de estudio y el investigador hay una sincronía/simultaneidad en el tiempo cronológico no comparten el mismo nivel del desarrollo, de ahí que un cuerpo social sea ubicado en una etapa previa a la contemporánea en términos de desarrollo, y de ahí la conceptualización de subdesarrollado, primitivo, previo en la historia, y un sinfín de conceptos que pueden acompañar la postura epistemológica de "negación de la coetaneidad".

Uso esquizogénico y negación de la coetaneidad

Fabian llama *uso esquizogénico del tiempo* (2019, pp. 43, 61), al hecho de que el antropólogo usa una concepción del tiempo durante su trabajo etnográfico y otra distinta en los informes y hallazgos presentados. Ese uso, puede ser el punto de partida de una crítica global del proyecto mismo de la antropología como disciplina y yo diría que del estatuto epistemológico general de la epistemología colonial/occidental. La *nega-*

ción de la coetaneidad presente en los informes y hallazgos presentados por el antropólogo refiere la "tendencia persistente y sistemática a colocar el(los) referente(s) de la antropología en un tiempo distinto al presente del productor del discurso antropológico" (2019, p. 56).

De lo anterior se desprende que si bien el trabajo de campo se produce como resultado de la relación intersubjetiva por otro lado la representación etnográfica o sea el reporte escrito por lo tanto requieren de (1) una supresión de las realidades dialógicas en donde (2) el otro nunca aparece como un socio inmediato en un intercambio cultural sino como un grupo distante espacial y temporalmente. Degrada al otro como objeto de estudio, esta es la "negación de la coetaneidad" simultaneidad del trabajo etnográfico pero supresión de igualdad en el nivel de desarrollo de donde surge el "uso esquizofrénico del tiempo".

Propone formas de construir y conceptualizar las relaciones entre "nosotros" y el "otro como (1) relaciones horizontales, (2) que reconozcan la diferencia/distinción/diversidad (3) pero sin llegar a la jerarquización, subordinación, (4) sin objetualizar al otro dentro del proceso de conocimiento, (5) sin aplicación de políticas públicas de colonialidad.

Fabian establece que el origen de esta categoría del tiempo tipológico en la construcción del conocimiento proviene de dos ideas principalmente (1) *percepción del tiempo como inmanente a la naturaleza,* y (2) las relaciones entre las *partes del mundo como mecánicas* en las que opera una concepción evolucionista de tiempo (2019, p. 30), no como espacios construidos sociales e históricamente sino como espacios físicos. La fetichización del saber producto de la negación de la coetaneidad.

La percepción del tiempo cronológico o físico como inmanente a las culturas está asociada al amparo de la razón ilustrada que sirvió para secularizar el espacio-tiempo, siendo naturalizado por desarrollo de las teorías de la evolución y de la geología durante la segunda mitad del siglo xix (2019, pp. 17-62), en cuyos discursos científicos el tiempo cronológico se naturaliza y sirve para clasificar un antes y un después durante largos periodos de tiempo, prácticamente milenios. Ese mismo tiempo cronológico al ser trasladado y naturalizado a lo cultural para clasificar un

antes y un después en etapas de desarrollo y progreso conduce al conocimiento que clasifica a los cuerpos sociales y/o grupos humanos en diferentes etapas de desarrollo. Resultante de esta categorización temporal es la jerarquización social, política y económica que los cuerpos individuales y sociales por pertenecer a determinada cultura son percibidos como civilizados, barbaros, salvajes, científicos, etnias, etc.,

> A medida que las concepciones del tiempo físico, tipológico e intersubjetivo informaron la escritura antropológica a su vez, o en conjunto, cada una se convirtió en un medio para mantener al Otro de la antropología en otro tiempo. (2019, p. 199)

Las condiciones que critica Fabian del trabajo de campo de los antropólogos contiene la categoría de tiempo a la base de construcción de conocimiento como insumo de la lucha general entre occidente y su otro, que genera condiciones de posibilidad para los repetidos actos de opresión, pacificación y represión de rebeliones, por medios militares, acontecimientos religiosos, educativos, administrativos, manipulaciones monetarias financieras, y un sinfín de medios de opresión y dominio, explotación y violencia disfrazados bajo la promoción del progreso, avance y/o desarrollo. Todo este complejo de construcción de saber ha mantenido al Otro como objeto de poder, desconocimiento de la coetaneidad del Otro en una sincronía temporal pero asincrónica tipológica. Así el trabajo de campo es como una expresión de la lucha de clases que ha existido tomada de la mano de la historia, reflejo objetivo de las relaciones políticas antagónicas.

Desde esa negación de coetaneidad se construye una percepción de todas las sociedades y culturas inmersas en una misma línea del tiempo y aunque en la percepción de la "Historia Universal" todas las culturas son sincrónicas en el tiempo físico a algunos grupo se le niega la igualdad de tiempo tipológico y se le niega la coetaneidad de acuerdo con su "desarrollo" o "progreso". Esta percepción de los otros y construcción del conocimiento se realiza desde el espacio enunciativo que confiere al decir y al discurso

una posición "objetiva", "neutral" y "verdadera", abstracta temporalmente, en la línea cuantitativa del tiempo.

Fabian establece la *negación de la coetaneidad* (2019, pp. 63-104) como la distancia jerárquica entre los interlocutores, desde mi perspectiva aplicable no solo al trabajo antropológico sino a toda práctica política hegemónica occidental, distancia que no suprime la simultaneidad o sincronía del tiempo físico pero si suprime la contemporaneidad de los tiempo tipológico entre los dialogantes del encuentro etnográfico en la antropología con lo cual dejan de ser dialogantes para pasar a ser uno informante y otro investigador. La coetaneidad es condición de posibilidad para el establecimiento del diálogo horizontal, entre iguales, propio de la comunidad democrática en construcción de un mundo otro.

Negar la coetaneidad es un problema epistemológico cuyas consecuencias son "la negación de la materialidad temporal de la comunicación a través del lenguaje" (2019, p. 219). La relación de construcción de saber para la liberación es una relación intersubjetiva donde impera la coetaneidad, co-temporalidad, excluye la jerarquía pues de otro modo se produce el tipo de diferencia que asimila, excluye, encubre, disfraza y finalmente anula la otredad y la diversidad intercultural.

De la negación de la coetaneidad resultan conocimientos construidos entre un superior y un inferior, uno informa y otro extrae información ambos ocupan espacios jerárquicos diferentes. Desde ese espacio enunciativo resultan baterías de conceptos, nubes semánticas que generan las condiciones de posibilidad para esa jerarquía. De la negación de la coetaneidad resulta un anacronismo.

De todo este proceso cognitivo resulta en una *complicidad cognitiva* vinculada a la categoría del tiempo y su uso en los esquemas o marcos epistemológicos usados para la construcción del conocimiento. Así como la antropología tiene una evidente complicidad política y moral derivada del uso de ciertos marcos de inteligibilidad, en términos generales el conocimiento occidental hegemónico en general se encuentre en una posición análoga, ante la cual la epistemo-grafía de la transformación mantiene una actitud crítica construyendo desde los movimientos

sociales que aspiran, piensan y luchan por la descolonialidad, emancipación y liberación.

Tiempo verbal presente y no persona

En términos de la narración del conocimiento desde esa negación de la coetaneidad Fabian aborda dos temas interesantes para la presente reflexión. Por un lado, la *redacción de los conocimientos en tiempo verbal presente* y por otor lado la *redacción en tercera persona.*

El *tiempo verbal presente* en la redacción de los resultados del conocimiento en el marco de la negación de la coetaneidad tiene implicaciones lógicas, ontológicas y epistemológicas. El asunto *ontológico* es que dicho conocimiento da una imagen estática de la sociedad "congela la sociedad en el momento de la observación" (2019, p. 118) pero dado el aparato epistemológico de distanciamiento que opera para hacer el conocimiento objetivo y verdadero, legitimado por la sociedad, cualquier *verificación* del conocimiento *no remite a la voz del otro, a su existencia,* sino a cuestiones literarias o epistemológicas lo cual, en muchos casos se resuelve mediante apéndices metodológicos congruentes con esa epistemología hegemónica. De modo análogo cuando ese conocimiento requiere de verificación en el ámbito de las políticas pública, es necesario recurrir a los dispositivos metodológicos y/o epistemológicos, no a la voz o toma de palabra del otro.

Desde esta perspectiva de conocimiento la práctica social para reformar y reproducir el sistema mundo (nunca para transformar), queda reducida a una cuestión técnica no a una participación democrática, colaborativa, comunitaria, dialógica, horizontal. "El poder del lenguaje para guiar la acción política práctica parece aumentar a medida que disminuye su función referencial" (2019, p. 119).

En cuanto al uso de la *tercera persona, 'no persona'*, marca la relación persona-no persona en el trabajo etnográfico "El Otro dialógico está marcado por el tiempo verbal presente; los pronombres y las formas verbales en tercera persona marcan otro fuera del dialogo. Él (o ella o eso), no es hablado sino postulado (predicado) como aquello que se contrasta

con la personalidad de los participantes en el diálogo". Así aparece en el conocimiento final la negación de la coetaneidad, como no persona, eliminando la situación de diálogo. "Estos hechos de lenguaje no son más que casos especiales en los que se manifiestan la autoafirmación, la imposición, el sometimiento y otras formas de alienación humana" (2019, pp. 123-124).

Descripción taxonómica

Ahora bien, de acuerdo a lo planteado por Fabian el uso del presente verbal y la tercera persona o no-persona permite la existencia del *estructuralismo atemporal* que hace una "descripción taxonómica que consiste en reescribir nuestras notas o textos etnográficos" (2019, p. 137). De aquí podríamos deducir la construcción del "conocimiento atemporal" como resultado de las dos condiciones ya descritas.

Este conocimiento atemporal tiene *dos presuposiciones,* una *ontológica* y otra *lógica.* La *ontológica* es que el texto del conocimiento resultante del proceso de construcción es una producción de un sujeto cognoscente "a menudo no es más que la reproducción de plantillas cognitivas y convenciones literarias" (2019, p. 138). Y en cuanto al supuesto *lógico,* la reescritura es "un impulso por restaurar, por proporcionar una mejora lectura del texto original …un *ethos* desarrollado en el curso de la búsqueda del significado auténtico" (2019, p. 137). La construcción de coherencia y congruencia en el conocimiento no como resultado de la unidad y homogeneidad de la realidad social reflejada en el conocimiento sino como resultado del trabajo del investigador. Digamos que es una *homogeneidad construida.*

En conclusión, hay un aquí y ahora social, complejo y lleno de diversidad que es absorbido por las reglas del juego (2019, p. 138), es decir, el *discurso taxonómico,* la reescritura de los apuntes no es más que "crear un orden" más que reflejar ese orden. Luego entonces esa creación de orden resulta en una vinculación con prácticas políticas donde hay una imposición de modelos arbitrarios en una *jerarquía* compuesta de relaciones de poder, en otras palabras, en una *colonialidad.*

Este proceso de construcción de conocimiento describe la relación dentro de una sucesión de eventos en la línea horizontal, la línea del tiempo cronológico, y a partir de ahí se desarrolla una sucesión jerárquica (2019, p. 141), que puede ser representada en cadenas de relación jerárquica espacial. Cruce de lo espacio/temporal jerárquico.

Esa *línea del tiempo cronológico* es expresión del *desarrollo evolutivo* que también se puede representar en *una jerarquía espacial teleológica* con un fundamento y un fin, que se constituyen en una relación teleológica con dirección unidireccional. Como ejemplo de tal desarrollo evolutivo podríamos apuntar la dialéctica de Hegel (1997) cuyo sistema completo, presente en la "Enciclopedia de las ciencias filosóficas", se compone de la lógica dialéctica, la naturaleza, el espíritu, que incluye el desarrollo dialéctico del individuo, la política y la filosofía, en ese orden unidireccional, que supone una única sucesión de eventos en el tiempo, de modo lineal no constelar (infra 3.8 Benjamin y la categoría de tiempo: tiempo de constelar).

Respecto a estas relaciones taxonómicas "ninguna de estas cadenas "puede pensarse sin tiempo" (Fabian, 2019, p. 142), toda constitución de orden supone una serie de pasos, sucesión de eventos, unos antes y otros después, desde esa estructura se sostiene la jerarquía, el problema es que cada cultura tendrá su forma de establecer orden en sus pensamientos y pensar más allá que solo en una dirección, integrados en una sola línea y una sola forma de jerarquía espacial, que da como resultado la imposición de esquemas lógicos, epistemológicos y ontológicos, jerarquías, desarrollo y finalmente colonialidad. Desde esta perspectiva lógico-ontológica es imposible vivir con dignidad y respeto la diversidad intercultural sino solamente es posible una práctica de colonialidad entre las culturas generando las condiciones de posibilidad para el desarrollo de relaciones de donde resultan grupos dominados, oprimidos, explotados, violentados, muy lejos del saber otro de las prácticas de liberación.

Si la categoría de tiempo físico, cronológico es la que se requiere para la construcción de un orden y de ahí una jerarquía y de ahí una práctica política de colonialidad, entonces para hacer una crítica a esa

colonialidad es necesario ordenar los pensamientos bajo una categoría del tiempo diversa, “La crítica necesita del tiempo extraordinario de la crisis –‘extraordinario’ significa fuera de las relaciones establecidas–”. (2019, p. 143).

La propuesta en este libro es que ese tiempo de la liberación es el tiempo constelar que produce la memoria como constelación, propio de una epistemo-grafía de la liberación que genera las condiciones de posibilidad para la construcción del saber otro, propio de toda comunidad en prácticas de emancipación/liberación para la otredad híbrida (ontología), que se ubica en el pensamiento fronterizo. Cada uno de los grupos tendrá necesidad de construir sus propias liberaciones, acompañándose unos a otros, pero cada uno en su especificidad, por lo tanto, es necesario escribir desde un *locus* enunciativo específico. El mío es la otredad híbrida.

A la base de toda esta reflexión, desde la perspectiva epistemológica esta la relación “espacio-temporal” con la “lógica-taxonómica” que mantienen una vinculación que no hay que perder de vista pues puede que, al desprender unas relaciones de otras se generen las condiciones para las prácticas políticas de colonialidad.

Fabian usa la fábula del cordero y el lobo de Fontaine (2019, p. 144) como metáfora de la relación del antropólogo, que en su calidad de científico social al igual que el lobo, se encuentra aguas arriba, pero acusa al cordero de enturbiarle el agua, así el antropólogo y/o el científico social en general se encuentra “aguas arriba” categorizando, clasificando y jerarquizando al cordero como inferior, subdesarrollado. Así el servidor de la ciencia aparece como un cordero cuyo saber, al jerarquizar genera las condiciones de posibilidad de prácticas de colonialidad. “Utiliza la tapa taxonómica para ocultar su insaciable apetito por el tiempo del otro, un tiempo para ser ingerido y transformado por el suyo” (2019, p. 145). Proceso que desde la perspectiva de tiempo abstracto referido por de Negri (infra 3.1 Negri: el tiempo como medida del trabajo y de la vida), desde la teoría del valor de Marx genera las condiciones para la acumulación de capital, en palabras sencillas, la configuración de una sociedad de ricos y pobres.

La tendencia al visualismo en Fabian

En capítulo 4 Fabian de su referida obra (2019, pp. 147-192), aborda temas imperdibles para los fines de este libro, "El otro y el ojo: el tiempo y la retórica de la visión". Inicia con un epígrafe extraído de las tesis sobre Feuerbach de Marx, texto muy reconocido en los estudios sobre Marx a propósito del defecto del materialismo que solo concibe la realidad como objeto no como una actividad humana base epistemológica de lo que posteriormente en *El Capital* se constituye en el fetichismo de la mercancía (Marx, 2010, pp. 87-102), tema vinculado a los fines de este libro.

A propósito del método, de la formación para la etnografía, hay 3 supuesto a los que todos los antropólogos se les ofrece en su formación. El primero es aprender el idioma nativo para el ejercicio de una "*praxis* comunicativa", en segundo lugar, el uso de mapas, cuadros, tablas y demás herramientas "visuales", Fabian llama a esto *"tendencia al visualismo"* (2019, p. 149), cuyo "sentido más noble" es la geometría y la conceptualización gráfico espacial.

Esta tendencia, afirma Fabian, es *heredera de la distinción cartesiana* entre *res cogitans* y *res extensa*. Lo paradójico del asunto es que "el visualismo puede ser un síntoma de la desnaturalización de la experiencia visual" (2019, p. 149), el "visualismo" nos puede llevar hacia espacios "matemático-geométricos" o bien, "pictórico-estéticos" que es acercarse a la cultura no como una imagen sino como un texto, no como una relación entre personas sino como una relación con objetos culturales, de ahí el epígrafe mencionado.

El tercer supuesto es la "economía del tiempo" (2019, p. 150) la observación del otro requiere velocidad en los procedimientos para producir el mismo conocimiento, así el propio tiempo de los nativos y/o de la otra cultura completa queda reducido a objeto de estudio no a una relación entre personas de donde se pueden deducir tiempos tipológicos distintos. La tendencia al visualismo está asociado a las condiciones de posibilidad para la negación de la coetaneidad y con ello la construcción de conocimiento colonizado del otro y desde ahí prácticas sociales hegemónicas.

La clave para una diversidad intercultural con pleno respeto a la dignidad está en el reconocimiento de la diversidad de tiempos asociados a la diversidad de culturas lo cual debería generar entre diversas culturas un *acompañamiento a destiempo* como símbolo y practicas sociales de respeto a la diversidad.

Sin embargo desde la tendencia al visualismo el otro queda reducido a objeto al ser tratado a través de consejos metodológicos del trabajo de campo, así es como algunas conductas, tradiciones, historias, narraciones son vistas como "frustraciones", "desconfianzas", "intransigencias" "charlas sin sentido" entre las culturas distintas (infra 1.3 Diversidad intercultural y saber otro) todo ello con el propósito de optimizar el tiempo de investigación "economía del tiempo" y "filtrar el ruido" (2019, p. 151) que afecta a la objetividad y calidad de la información.

El lugar de la memoria constelar

En "Espacio y memoria: los topoi del discurso" (2019, pp. 152-157) Fabian despliega conceptos sugerentes para ser incluidos en mi investigación. Refiere la obra de la historiadora inglesa Frances Yates "El arte de la memoria" en donde se reconocen "un método para unir las partes principales de un discurso a objetos en varios lugares" "lugares de la memoria". Así el "arte superior de la memoria" "visualiza los puntos de un discurso, un poema o cualquier otro texto destinado al uso retórico". Esta necesidad de conexión entre los espacios de la memoria "presenta el flujo temporal del habla en vivo como una topografía espacial de puntos y argumentos" (2019, pp. 153-154). La cronología necesariamente es tópica, es decir tiene una expresión en el espacio, el tiempo-espacio, binomio inseparable.

Esa conexión entre los espacios de la memoria es justamente la diferencia entre las diversidades de las experiencias o vivencias del tiempo. El tiempo humano es constelar, el tiempo abstracto es cronológico, cuando este se impone sobre lo humano, entonces el ritmo de la vida está en peligro. El tiempo humano como constelación (infra 3.8 Benjamin y la categoría de tiempo: tiempo de constelar) es una forma de hacer presente

en la memoria las conexiones entre eventos y hechos directamente relacionados con nuestros intereses de cuerpo social e individual.

Destaca Fabian el concepto "épocas" como los lugares para detenerse y mirar alrededor. El arte de la memoria emplea lugares, una topografía, una arquitectura, una disposición de relaciones de espacio, y esa disposición supone un ritmo, un tiempo. La cosmo-logía es justamente la lógica vinculada con un espacio específico, propuesta de Marx y su método.

> Cuando la antropología moderna comenzó a construir su Otro, en términos de topoi implicando una distancia, diferencia y oposición, su intención era, sobre todo, pero al menos también, construir espacio y tiempo ordenados (un cosmos) para que habitara la sociedad occidental, en lugar de entender otras culturas, su vocación ostensible. (2019, pp. 155-156)

Construir al otro en un tiempo y espacio específico, ajeno a su propio cuerpo individual y social para que deje de habitar su tiempo y espacio, es fundamento de construcción de subjetividades en la permanente carencia y búsqueda de habitar el espacio de la cultura occidental, incluir para exterminar otro tiempo y espacio, otra lógica, otro mundo, epistemicidio.

El arte de la memoria hace hincapié en la visualización de los espacios vinculados con arbitrariedad eliminando "los fundamentos de la retórica de la problemática filosófica de una descripción precisa de la realidad" (2019, p. 156). La *arbitrariedad de la memoria* genera mucha libertad de combinación al tener solo como lógica de vinculación la retórica, cuando el punto de principio y llegada de dicha vinculación es el auto-*telos* (infra 4 El tiempo de la liberación), el propio cuerpo entonces la vinculación tiene raíz en un espacio concreto, en una serie de relaciones sociales específicas, no solo como objeto de la retórica, la lógica, epistemología u ontología.

Pedagogía ramista y dispositivos visuales

En "La lógica de la disposición: conocimiento visible" (2019, p. 158), Fabian cita a Pierre de la Ramée o Petrus Ramus (1515-1572) "maestro

de escuela, lógico y dialéctico" que enseñó en París. Para Ramus el problema del aprendizaje era la enseñanza, citando a Ong dice que la retórica ramista,

> perdió todo el sentido del diálogo socrático e, incluso, la mayor parte del sentido de disputa escolástica …orientación del ramismo hacia un mundo de objetos (asociado con la percepción visual) e, lugar de hacia un mundo de personas (asociado con la voz y la percepción auditiva) …en la perspectiva característica fomentada por la retórica ramista el discurso se dirige a un mundo donde incluso las personas responden sólo como objetos –esto es, no dicen nada–. (2019, pp. 159-160)

Para los efectos de la pedagogía ramista los métodos de enseñanza guardan estrecha vinculación con materiales como diagramas, dicotomización de contenidos, en general dispositivos visuales. Ahora bien, en espacios similares a la propuesta ramistas, "los métodos, canales y medios de presentar el conocimiento no son secundarios a su contenido" (2019, p. 161) sino que son el contenido mismo (evoca a McLuhan con el tema de que el medio es el contenido), luego entonces cuando se aproxima uno al otro equipado con la tendencia visualista, con una lógica, ontología y epistemología para enmarcarlo resulta uno con su propia versión del otro para ser incluido a nuestra cultura y excluido de la propia.

Para el ramismo es cognoscible lo que se puede visualizar, apegado a lo que ahora conocemos como una parte acreditada de la tradición objetiva científica de ahí surge la "percepción visual de objetos en el espacio" (2019, p. 162). De acuerdo con Fabian, Durkheim continua con la misma tradición y aunque

> no acuñó este famoso principio porque quisiera que las personas o los aspectos morales y espirituales de la sociedad fueran tratados como cosas, pero postuló en ese contexto, que lo social y lo cultural debe asumir, a través de la observación, la cuantificación y la generalización sistemática, la misma facilidad que exhiben las *choses* en nuestro campo visual. (2019, p. 162)

Así es como la antropología para Fabian se ha convertido en una construcción de conocimiento que "patrulla las fronteras de la cultura occidental", las diferencias entre razas, etnias, clases, géneros, en general culturas, naturalizando su propia cultura. Establece las diferencias generales, las condiciones para posteriormente lograr la jerarquización superior/inferior, desarrollado/subdesarrollado a través de prácticas políticas de tutelaje, heteropatriarcales, hegemónicas, corporativas, y demás dispositivos de control. A esta situación Fabian le llama *sinopticismo* "impulso a visualizar una gran multitud de piezas de información como arreglos ordenados, sistemas y tableaux" (2019, p. 163).

Orientación antipersonal del visualismo

En "Vida et impera: el otro como objeto" (Fabian, 2019, p. 163) expone la *orientación antipersonal del visualismo,* por lo que hay que lograr operar epistemologías que consideren la relación personal entre los individuos dentro de un cuerpo social y entre el saber y el sabiente como unidad en la diversidad no como dicotomía entre sujeto-objeto, creación de intereses e interesado. La legitimidad del conocimiento va tomada de la mano de proceso de construcción de saberes con categorías de tiempo que sean humanizantes, nunca relación entre sujetos y objetos siempre cuerpos en relación.

Un *conocimiento personal* para Fabian es "un mayor grado de conciencia personal y de control individual, un sentido más agudo para la autoría y para el conocimiento como una posesión o herramienta, entonces me parece obvio que la visualización y la especialización del conocimiento señalan un énfasis mayor, no menor, en el conocedor como individuo" (2019, p. 166).

Si no hay un conocimiento personal entonces hay una doble fijación visual, como imagen perceptual y como ilustración, en ambos casos hay "distancia espacial y temporal" luego entonces "el Otro como objeto de conocimiento, debe ser separado, distinto y, preferiblemente, distante del conocedor" (2019, p. 167). Esta *otredad colonizada* es tanto resultado del proceso de construcción de conocimiento como prerrequisito en los prin-

cipios y postulados epistemológicos que aparecen como episteme en el conocimiento y saber que circula socialmente y con el que operamos en la cotidianidad, entre otras cosas, para construir la identidad a ser consumida en el sistema mundo como parte mecánica integral de los procesos hegemónicos, incluyendo los propios.

Otredad colonizada

El *otro como objeto* de Fabian *otredad colonizada* para este libro son parte del paradigma de investigación tanto en sus resultados como en sus principios epistemológicos de los procesos hegemónicos propios del sistema mundo para reproducir los privilegios. El visualismo convertido en principios pedagógicos, programas políticos y categorías epistemológicas está directamente vinculado a la hegemonía política de distintas clases, etnias, razas, géneros. Una cultura sobre otra. "El sujeto del gobernante y el objeto del científico tienen una historia entrelazada en el caso de la antropología (pero también en los de la sociología y la psicología)" (Fabian, 2019, p. 168).

Vinculado al proceso descrito está el visualismo que conduce a conocimiento como el pensar que las sociedades primitivas son efímeras pues cuando son expuestas a las culturas superiores, están condenadas al exterminio y a la integración a la cultura superior (Fabian, 2019, p. 169 y Hegel, 1999, pp. 169-177). No es el visualismo causa, pero si hay cierta colusión entre al visualismo y las tendencias alocrónicas o sea la negación de la coetaneidad.

Experiencia intersubjetiva del tiempo. Modo legítimo de construcción del saber

De acuerdo con Fabian, los *modos legítimos de conocimiento* sus productos no son discursos relativistas y taxonómicos (2019, p. 170), que, como ya hemos visto, resultan del uso de la categoría del tiempo físico como fundamento para ordenar los pensamientos en todas las culturas, negando la coetaneidad en algunas. Como ejemplo de un modo no legítimo expone la Estética de Hegel "el símbolo como unificador encaja mi argumento con

respecto al discurso alocrónico" (2019, p. 170). Así la noción de símbolo se constituye en un dispositivo alocrónico que fomenta la negación de la coetaneidad, eses es el supuesto sobre el que construye argumentos.

Para empezar el símbolo fomenta lo abstracto "los antropólogos simbólicos tienden a 'ver' el Otro como un objeto de contemplación estética" (2019, p. 172). Para Hegel, en su dialéctica, hay siempre una secuencia de desarrollo mismo que atiende a una lógica, en este caso la dialéctica hegeliana en donde la razón misma tiene ahora el interés universal en el mundo porque es la certeza de tener su presencia en él o de que la presencia sea racional (2019, p. 149). La razón busca su otro, por cuanto sabe que no poseerá en él otra cosa que a sí misma; busca solamente su propia infinitud. La razón, que al principio no hace más que barruntarse.

Unido a la razón universal, la lógica del simbolismo en la estética de Hegel supone un intento de temporalización del símbolo, en donde lo simbólico sucede desde un nivel inferior de arte en las culturas no europeas y a través de diferentes procesos dialécticos (historia y naturaleza expresiones de una lógica), y a través de su devenir dialéctico hacer de contenido y forma, realidad y expresión unidad en lo absoluto. A la cultura oriental le asigna una distancia temporal asignándole al Otro (oriente) una condición de integrado, recordar la superación dialéctica suprimido pero conservado en una relación de inferioridad histórica y lógica.

Hegel hace del problema de la diversidad intercultural un problema de duda en los símbolos, ambigüedad, polisemia, con lo cual le da la vuelta al verdadero problema que no es teórico sino de cuerpos individuales y sociales que se relacionan, es decir en medio de relaciones de poder. Hegel propone una teoría de la historia que finalmente se monta sobre una idea del tiempo que "temporaliza" las relaciones entre culturas occidentales y no occidentales "ubicando a estas últimas en el tiempo del origen". En conclusión, para Hegel, igual que muchos otros "lo simbólico continúa sirviendo, esencialmente, como un dispositivo de distanciamiento del tiempo" (2019, pp. 176-177).

El espíritu en Hegel finalmente se presenta como lo absoluto, como la unidad de lo uno y lo múltiple y solo el arte romántico es la unidad de la sustancia y la expresión, todas las otras formas de arte son pre- en la línea del tiempo. "Sólo el arte romántico logró la síntesis de forma y contenido como unidad interna, como la realización subjetiva del espíritu. De allí surgió una creatividad nueva y 'moderna'" (2019, pp. 177-178).

La filosofía del espíritu humano en Hegel es una filosofía del tiempo, (2019, p. 179), haciendo que el tiempo histórico de Hegel sea un movimiento que comienza con el futuro y se mueve a través del pasado hacia el presente, encubriendo el movimiento en que su propia cultura como *telos* y *topos* se constituye en punto de referencia, subsumiendo y usando a las otras como objetos e instrumentos de la cultura europea.

Finalmente, para Fabian la antropología simbólica (analiza conceptos de Whitehead) puede conducir al conocimiento como relaciones espaciales, sensoriales y abstracciones genéricas. Cita a Whitehead, "La autoorganización de la sociedad depende de símbolos comunes difundidos que evocan ideas comúnmente difundidas y, al mismo tiempo, indican acciones comúnmente entendidas" (2019, p. 181).

Para la antropología simbólica conocer otras culturas es analizar símbolos, interpretar símbolos, describir a la no persona en un presente intemporal, por lo que no es ajena a la taxonomía, clasificación y a la jerarquía. Cuando el símbolo es el espacio de encuentro con el otro, el diálogo queda cancelado, la palabra genuina, el tomar la palabra, el coraje de la verdad (infra 4. El tiempo de la liberación), queda reducido al sin sentido. Hace de las "mediaciones simbólicas … el campo de encuentro con el Otro … amplia y profundiza la brecha entre Occidente y su Otro" (2019, p. 186). La solución al problema es considerar el signo no como un productor de relaciones y prácticas sociales, sino que en consonancia con el epígrafe tomado por Fanon de las tesis sobre Feuerbach, el otro no es solo objeto de estudio que es producto y productor de relaciones y prácticas sociales, no es "objeto de contemplación" como para el materialismo ingenuo, mecanicista, vulgar.

Para Fabian reconocer la *praxis,* permite hacer del análisis semiótico, simbólico una *imposición arbitraria*

> La imposición arbitraria funciona –lo testimonian los productos de varias escuelas semióticas y simbólicas en antropología–, pero sólo con la condición de que quien la emplea ejerza una especie de dictadura epistemológica que refleja las relaciones políticas reales entre la sociedad que estudia y las sociedades que son estudiadas. (2019, p. 190)

Por último, en este capítulo, apunta como pertinentes las objeciones que hace Bourdieu al objetivismo en su *Outline of a Theory of Practice* (2019, p. 190). Citando de la página 96 de ese libro en inglés que el objetivismo hace del mundo social un espectáculo donde los observadores toman puntos de vista y dejan los objetos relacionados entre sí, el mundo social como representación, idealista, poética, teatral, donde las prácticas son ejecuciones de partituras, papeles, algunos protagónicos y otros espectadores, escenario, *performances*, planes, etc. reducción al símbolo.

Conclusiones sobre Fabian

Fabian habla de la "distancia" entre occidente y el "resto". Entiendo esa distancia desde los hechos sociales que motivan este libro (infra Presentación) como el marco epistemológico que prepara las condiciones para la percepción del *espacio en una relación superior/inferior, y del tiempo en un antes/después.* "Se requiere imaginación y coraje para imaginar qué pasaría con Occidente (y con la antropología) si su fortaleza temporal se viera repentinamente invadida por el tiempo de su Otro" (2019, p. 61). Dado que de lo que se trata es de transformar al mundo, "invadamos" la "fortaleza temporal" de occidente por "el tiempo de la liberación" propio para la construcción del saber otro en prácticas de emancipación/liberación. Esta invasión tiene evocaciones con la protesta y la resistencia de los movimientos sociales que buscan un mundo donde quepan muchos mundos, un modo otro de ser –Levinas y Dussel– más allá de la

injusta esencia de lo occidental que se erige a sí mismo como medida de la diversidad cultural.

Menciona Fabian un *anacronismo esencial* (2019, p. 57), "de la recopilación de datos etnográficos dirigida a la sociedad salvaje en su estado original pero llevada a cabo bajo la economía del colonialismo" más adelante dice, "mi análisis del distanciamiento del tiempo". O sea que la negación de la coetaneidad que conduce a un *anacronismo esencial* en todos los casos es un *distanciamiento del tiempo.*

"El anacronismo significa un hecho, o la declaración de un hecho, que no está en sintonía con un marco de tiempo dado; es un error, quizás un accidente. Intento mostrar que no estamos enfrentado a errores sino "dispositivos" (existenciales, retóricos, político)" (2019, p. 57), y yo agregaría que también, epistemológicos. Análogo sería que la epistemología occidental se convierte en un dispositivo de negación de la coetaneidad, en un dispositivo que fortalece el anacronismo entre los cuerpos individuales y sociales, generando las condiciones para una "complicidad cognitiva" con efectos políticos y éticos entre las partes. "Para señalar esa diferencia me refiero a la negación de la coetaneidad como el 'alocronismo' de la antropología (2019, p. 57).

En conclusión, la enfermedad por diagnosticar es "la negación de la coetaneidad o alocronismo" que contiene una tendencia al visualismo, una descripción taxonómica y jerarquizada de su objeto de estudio en un tiempo verbal presente que intemporaliza la otra cultura (objeto de estudio), y la convierte en una no-persona que finalmente colonializa al otro. Proceso que hay que hacer evidente mediante una ruptura epistémica que produzca una "tensión epistemológica" (infra 2.2 Aníbal Quijano y la epistemología: saber otro), entre el reconocimiento de la coetaneidad en algunas investigaciones etnográficas y su negación en la mayoría de teorías y escritos antropológicos. Hay una ruptura entre una necesidad cognitiva reconocible y una práctica turbia, en última instancia política" (2019, pp. 59-60).

3.4 Wallerstein y la categoría de tiempo

Wallerstein, tiempo y espacio

Wallerstein plantea que, en la construcción de nuestros conocimientos, en tanto que creaciones, hacemos valer nuestras verdades. En el caso del tiempo parecería que la afirmación de su creación social nos llevaría a una sorpresa "pocos dirían que hay muchas clases de tiempo o muchos tipos de espacios" (1998, p. 149). Organizamos nuestro saber en base a una categoría de tiempo que parece propia de la naturaleza, por lo tanto, ajena a los contextos sociales, paradigmas de investigación e ideologías. Digamos que esta percepción del tiempo es el *tiempo de la naturaleza,* sobre todo pensando en que es la estructura que resulta de la línea de los números racionales convertida en única línea del progreso y desarrollo histórico "universal".

Apoyándose en Fernand Braudel y su publicación de 1958 *La historia y las ciencias sociales*, afirma que "el tiempo fue una creación social" (1998, p. 156) luego entonces la categoría de tiempo que usamos para organizar nuestros saberes en un determinado tipo de "tiempo" obedece a cierta creación de esa especifica categoría que está vinculada con algunos acontecimientos y grupos sociales específicos y pensando en el uso del poder en el marco de la producción y construcción de conocimiento no es de extrañar que ciertos modos de relacionarnos entre los grupos sociales se vean regularizados a través de la categoría de tiempo que usamos para organizar nuestros saberes. Veamos.

Wallerstein afirma que Braudel distingue 3 categorías de tiempo social vinculadas a dos factores "longitud del tiempo" y al "objeto de medición" (1998, p. 150). En cuanto a la longitud del tiempo estableció *corto, mediano* y *largo plazo* a los que denominó *eventos, coyuntural* y *estructural.*

El *tiempo de los eventos* es el tiempo de los acontecimientos y genera una "historia episódica", el término *tiempo coyuntural* refiere cualquiera de los eventos inicial o final de un proceso y el *tiempo estructural* no hay mención del espacio (1998, pp. 150 y 153) específico sino un "espacio estructural" siempre a debate en cuanto a la precisión de sus límites espacio-temporales, tal es el caso del "sistema-mundo" o "economía-mundo

capitalista" desarrollada por mismo Wallerstein y puesta como ejemplo por él respecto al debate constante en cuento a la especificidad de límites espacio temporales.

De acuerdo con Wallerstein, Braudel agregó una 4ª forma de tiempo, el tiempo "demasiado largo" *tiempo de los sabios*, que corresponde al espacio eterno donde los sabios predican (1998, pp. 151 y 159).

Los interlocutores con los que debate Braudel en esta argumentación son por un lado los "historiadores tradicionales, los ideografos" (1998, p. 151), para quienes el tiempo es la vinculación del evento con una fecha lo cual nos facilita la idea de que "el tiempo solo está ahí en los calendarios" como si el tiempo fuera una sucesión de números en el calendario, tiempo objetivado como independiente de la construcción social humana, digamos que este es el tiempo fetiche, la abstracción del tiempo. Esta relación evento-fecha nos conduce a la "cronología" como si los hechos estuvieran ahí solo esperando a ser ubicados en la línea de la historia. Esto lleva al historiador a hacer una selección de algunos eventos en la historia y otros no, es decir, desliza ciertos criterios para ordenar los "acontecimientos" históricos y regularmente estos criterios quedan establecidos de manera implícita, compartidos como los conocimientos dominantes en cierta época, por lo que el canon o criterio pasa inadvertido, pero finalmente totalmente vinculado a ciertos intereses. "algunos acontecimientos se registran … otros no", finalmente esta visión de la historia como acontecimiento es efímera "los acontecimientos son polvo" (1998, p. 151).

En lugar de esta *historia de acontecimiento* que resultan ser polvo y que afirmo, atienden a intereses implícitos de los creadores de la ciencia de la historia, Braudel invita a que nos fijemos en "las estructuras duraderas" o sea al *tiempo largo* y al objeto "estructuras duraderas (en esencia económicas y sociales), que determinan nuestro comportamiento colectivo"; y el *tiempo coyuntural* que da cuenta de los "ritmos cíclicos de esas estructuras" (1998, p. 152).

En todo este contexto Braudel descubrió el peligro de "la búsqueda de patrones universales eternos del comportamiento humano" (1998,

p. 152), tal es el caso de nuestra estructura de producción de vida llamada capitalismo. Todos aquellos que forman parte de los grupos privilegiado por esa estructura, que dominan instituciones y procesos, hacen hincapié en la reproducción de la estructura.

El caso es que los dos polos, el *tiempo corto* de los eventos y la historia del *tiempo largo* de las estructuras "son dos maneras de escapar de las limitaciones históricas" (1998, p. 152).

A estas posturas sobre el tiempo social de Braudel, Wallerstein establece el paralelo espacial, presente en los objetos materiales que describe cada una de estas historias. *El tiempo evento o episódico* es el espacio geopolítico inmediato, fácil para el proceso de fechado, aunque por su evanescencia e inmediato cambio se vuelve algo confuso al no tener el apoyo de la perspectiva estructural. Sin embargo, estos "eventos" tienen espacios y tiempo no bien definidos, todo depende de la postura política del que lo narra. En *tiempo coyuntural* "es lo que yo denominaré tiempo ideológico" (1998, pp. 154-155). Así dividimos espacialmente entre occidente-oriente, norte-sur, países industrializados-en proceso de industrialización, posmodernidad-descolonial, etc. Cada uno de estos espacios está vinculado a un tiempo coyuntural, episódico o *ideológico.*

Al *tiempo estructural* le corresponde el espacio estructural que tiene variaciones en el tiempo cronológico, pero le corresponde un principio y un fin en el tiempo. Todos concuerdan con la existencia de la estructura, el problema es el espacio estructural de, por ejemplo, esta economía mundo, varia por lo que se usan metáforas espaciales como centro-periferia, norte sur, y los espacios ocupados en el esquema pueden variar (1998, p. 157). Todas las expresiones espaciales de esta estructura finalmente son una metáfora. Los eventos, actores, sujetos, funciones cambian dentro de la estructura.

Por último, Wallerstein llama "época de los sabios podría denominarse espacio eterno, y se encuentra en las generalizaciones de las ciencias sociales nomotéticas que –según dice– se mantienen verdaderas "a través del tiempo y el espacio" (1998, p. 158). Finalmente, tanto el tiempo como el espacio en esta categoría se vuelve irrelevante.

Este asunto de las categorías del tiempo además de su vinculación con el espacio la encuentro en vinculación con las *prácticas políticas de las identidades de los sujetos y subjetividades sociales.* Los ideografos y los nomotéticos, dice Wallerstein, las palabras que se usan para describir una situación social e histórica se encuentran ordenadas bajo cierta categoría del tiempo, y constituyen una episteme que confieren un implícito significado claro a los discursos y conversaciones hacia dentro de un mismo grupo con intereses análogos. ¿Cuál es la categoría del tiempo en la episteme de la liberación? ¿Cuáles son los actores sociales, las prácticas sociales y espacio vinculados a esas prácticas de liberación?

La *revolución de la episteme,* la liberación de los grupos sociales, clases, etnias, géneros, razas, está vinculada a una justicia de los saberes de esos grupos y una categoría del tiempo. Dice Wallerstein "sería mejor utilizar palabras por completo diferentes para los distintos tipos de tiempo y espacio, los distintos tipos de estado y familia…", podríamos llamar a esto *dislocación social* (1998, pp. 159-160), como lo llama Wallerstein. El *problema lingüístico* del uso de ciertos conceptos vinculados a ciertas nubes semánticas, vinculadas a su vez a ciertas epistemes construidas sobre cierta categoría de tiempo, también va a acompañado del *problema intelectual* de ¿Cómo percibimos nuestro y nuestros mundos?

De la *vivencia del tiempo* que está a la base de esa percepción depende el modo como organizamos nuestro conocimiento del mundo que se vincula al modo como organizamos nuestras prácticas políticas, de nuestra comunidad. Podemos construir realidades sociales a partir de nuestra forma de ordenar el saber bajo ciertos conceptos de tiempo. ¿Cuál es el tiempo de la liberación? La lucha aquí es contra el mismo edificio conceptual de la construcción de la memoria "ideográfico-nomotético" (1998, p. 160), "reconstruir como pensamos en unión a como actuamos o llevamos a cabo prácticas políticas eso pasa por revisar nuestros conceptos de espacio y tiempo.

Por último, Wallerstein agrega un *tiempo-espacio transformacional* (1998, p. 162), que vincula a la mitología griego de *Kairós,* lo caracteriza como el *tiempo de la elección humana,* añadiría que es el tiempo humano, el

tiempo cualitativo, el de la elección, luego entonces el de la liberación de donde emergen nuevos mundos que no acaban de nacer nunca, siempre en proceso de liberación. Si bien es el tiempo en que elegimos nuestro nuevo orden, ese nuevo orden tiene distintos espacios, el personal, elegir el saber y el modo como construimos nuestra identidad para enfrentar el orden existente que se mantiene en una crisis sistemática y que ahora atenta contra la existencia de la vida humana en la tierra, el punto es cuestionar nuestra base y certidumbre sobre el tiempo y el espacio.

Esa selección de eventos a ser ubicados en la línea de la historia cronológica, única y universal exige una selección de eventos que se articulen con el tiempo coyuntural-estructural para fin de ser reconocido como parte del sistema. Dado que lo estructural es lo duradero y los acontecimientos efímeros (1998, p. 152), que la finita vida que nos tocó vivir sea significativa, dentro de este esquema solo es posible en el marco de la reproducción del sistema y la anexión mecánica de nuestros propios eventos de vida personal a esa estructura temporal. El reto para la práctica de la liberación es hacer de la constitución y sucesión de eventos del cuerpo individual y social una lógica distinta en donde la vida valga la pena vivirse, hacer de la finitud una obra de arte. Todo ello requiere de una epistemo-grafía en donde el tiempo de liberación sea la categoría con la que construimos nuestros saberes de sí mismo, del mundo y de nosotros mismo llevando a cabo prácticas de liberación en un mundo donde quepan muchos mundos.

Seguir interpretando los acontecimientos desde lo individual hasta lo global desde la matriz categorial del tiempo de eventos y estructural es la repetición de lo mismo, reproducción del privilegio y variación del sistema, en términos políticos es la reforma política, no la transformación, que es de lo que se trata.

3.5 Bhabha y la categoría de tiempo

Reconocido cofundador de los estudios poscoloniales y profundamente vinculado con los estudios descoloniales, desde Homi Bhabha y su reconocida obra "El lugar de la cultura" (2002), hacemos una lectura de sus

categorías para evocar elementos diferenciadores entre la argumentación del tiempo cuantitativo hegemónico y el tiempo cualitativo de la liberación.

Tiempo de la dispersión

La *dispersión del pueblo,* según Bhabha, sucede en tiempos y espacios que los hacen ajenos a sus propios intereses los ubica en los márgenes de la nación moderna (2002, p. 175). Así las clases, etnias, razas y géneros son ordenados bajo espacios y *tiempos que los dispersan,* los ordenan bajo criterios que les son ajenos a sus propios intereses, no tienen el espacio ni el tiempo para decir sus propios saberes en su propio interés, así suceden "reuniones" en espacios insospechados, cotidianos pero que no son los espacios donde les dan la palabra, o donde les permiten construir, por eso la importancia de tomar la palabra en esos lugares, los cafés, las fronteras, los centros de refugiados, "en la media luz vida y media luz de las lenguas extranjeras, o en la fluidez inhabitual de la lengua del otro" (2002, p. 175), habitar el espacio y discurrir en el tiempo del otro hegemónico es una forma de dispersión o unidimensionalización, que genera aislamiento, así se construye la propia identidad en función del sistema mundo que genera privilegios.

Así las memorias del subdesarrollo bajo los tiempos de la dispersión, de la abstracción de los propios intereses, la vida en la carencia deja de serlo cuando las pensamos en términos espacio/temporal de transformación, en algo propio que dignifica al cuerpo cuando son pensadas en espacio/tiempo de la liberación/emancipación, en la horizontalidad del espacio y en el constelar el tiempo. El tiempo de constelar hace los eventos del pasado jóvenes presentes que se incorporan y encarnan en los cuerpos individuales y sociales.

Dice Bhabha que esa forma de reunión en la dispersión "esta localidad es más alrededor de la temporalidad que sobre la historicidad" (2002, p. 176). De acuerdo con Bhabha el énfasis en la dimensión temporal tiene la intención de desplazar el historicismo. En el historicismo hay una equivalencia entre la línea cuantitativa de la historia y la idea, así

cada cuerpo debe ser un intérprete de esa línea de la historia, por ejemplo, en la omnipresencia del discurso de la nació incorporado, encarnado en cada uno de sus hijos. Este poder simbólico de la nación desplaza ciertas categorías de raza, etnia, clase y género. Aquí más que nunca es donde el "sujeto nacional" queda sujetado a la narración previamente confeccionada y montada sobre el historicismo lineal sobre la nación para que el sujeto quede sujetado, dispersado, aislados y unidimensionalizado.

El pueblo o comunidades nunca toman esa propuesta de manera literal, sino que hacen una "temporalidad de representación" que a su vez genera "movimientos culturales dispersan el tiempo visual homogéneo de la sociedad horizontal.", como alternativa Bhabha sugiere "otro tiempo de escritura" (2002, p. 177) que se vincula a la marginalidad social.

La primera forma de aparición y narración de la exclusión social es la "experiencia afectiva de la marginalidad social" (2002, p. 212), que en este libro es la narración en primera persona tanto del singular "yo como cuerpo individual" o del plural "nosotros como cuerpo social" en ambos casos es el resultado de la lectura del cuerpo (infra 2.1 Fanon y la epistemología: el saber del cuerpo), es el yo/nosotros en pleno respeto de sus diferencias, distintos y diversos. Es la narración de las emergencia y contingencias contra la hegemonía. Es una producción cultural que construye sus saberes en una categoría espacio/temporal en la desigualdad de sentidos, propuestas, valores, cosmovisiones respecto al sistema hegemónico. Se exponen, narran y construyen empoderándose a través de la polifonía de la cultura, en complejas expresiones culturales, arte callejero, cuentos, narraciones, prácticas de economía solidaria, economías justas, protesta y resistencia en todas sus expresiones, modos de sobrevivencia al sistema que insiste y persiste en su intención de excluir/asimilar.

El resultado de este complejo proceso es el establecimiento de límites, confrontación de culturas, reconocimiento de la diversidad cultural, establecimiento de autonomías, negociaciones, y remedos de diálogo y recíprocas traducciones. El escenario descrito es el de una diversidad inmersa en la contingencia, inconmensurabilidad e indeterminación, sin un marco teórico completo. El saber narrativo es un complejo que deja evidente

y patente la existencia de una diversidad inconmensurable e inefable pero existente y presente, siempre y persistentemente presente. Ese es el tiempo de la narración de la diversidad la persistencia del presente que incluye la inconmensurabilidad, la indeterminabilidad, y la inefabilidad. A medio camino entre la inconmensurable levedad del ser (Kundera), y la conmensurable pesadez de la existencia. La liminalidad, espacio intersticial descrito por Bhabha, pensamiento fronterizo de Mignolo.

> Si cuestionamos las 'grandes metanarrativas', ¿Qué temporalidades alternativas creamos para articular las historicidades diferenciales (Jameson), contrapuntísticas (Said), o interruptivas (Spivak) de la raza, el género, la clase, la nación dentro de una creciente cultura transnacional? ¿Necesitamos repensar los términos en los que concebimos la comunidad, la ciudadanía, la nacionalidad y la ética de la afiliación social? (2002, p. 214)

Cuestionar las metanarrativas de la modernidad es hacer ver su origen local, el proceso de deslocalización que pasaron en manos de los dispositivos de la epistemología occidental, moderna y colonial, para regresarlas a su localidad de origen, su espacio enunciativo y los intereses de clase, genero, etnia y raza sobre los que viene montado. Todo esto requiere de deshacerse de la temporalidad horizontal, para articular historicidades alternativas, críticas, emergentes y contingentes en un solo presente, inconmensurable, inefable e indeterminado, tan solo dándoles presente existencial.

El tiempo hegemónico, horizontal, progresivo, acumulativo se ha dedicado a asimilar a las mayorías, incluir mediante un proceso de asimilación en donde a muchos se les tiene reservado un papel de inferior/subdesarrollado en el esquema de relaciones entre lo diverso. Ese esquema de tiempo no es el que nos permite dar cuenta de la diversidad cultural y su saber narrativo en la frontera donde se articulan el pensamiento contrahegemónico que busca emanciparse y el pensamiento de la liberación que busca construir un mundo otro en respeto a la diversidad. Es el tiempo

que asimila en un esquema dialéctica todo/parte, donde lo diverso se hace parte del todo de una manera dominante sin respeto a la diferencia.

Cuando hablo de inferioridad/subdesarrollo engarzo los conceptos espaciales y temporales hegemónicos, donde espacio construye relaciones entre los cuerpos en un orden superior/inferior y tiempo construye relaciones de subdesarrollo/desarrollo. La historia lineal ha discriminado, excluido, desconfigurado culturas, sometido a individuos a la anomia, falta de sentido, sin sentido existencial a hombres de color, mujeres, negros, homosexuales, pobres. Se requiere una nueva dimensión espacio/temporal de colaboración de lo diverso. Más allá del espacio/tiempo nación que establece y fija tiempos y espacios para elegir autoridades y establecer procedimientos. Los signos, discursos y narraciones que construyen la relación con los condenados de la tierra desconfiguran los espacios de enunciación, anexan el tiempo de cada cultura a la totalidad del tiempo hegemónico, fetiche y abstracto de la modernidad. El respeto a la diversidad es imposible en ese marco espacio/temporal, sus contenidos, narraciones, identidades, agencias sociales solo incorporan, asimilan, someten, explotan y dominan cuerpos en nombre del espacio/temporal hegemónico.

Así la manifestación inicial, de emergencia de los desheredados, desconfigurados, es contingente, indeterminada, intempestiva, negando el tiempo de la hegemonía, pero en un otro tiempo. Los cuerpos enunciando en esta circunstancia su experiencia son cuerpos que toman la palabra al momento de construir es lugar de enunciación, no es que en el lugar del poder les cedan la palabra, eso es un acto de asimilación más.

La figura de la metáfora lingüística (2002, p. 217), es la figura inicial que sucede en el cuerpo del enunciante denunciante que construye su lugar, espacio y tiempo de enunciación a partir de su propio cuerpo (infra 2.1 Fanon y la epistemología: el saber del cuerpo), convertido en un autotelos (infra 4. El tiempo de la liberación). La identidad del enunciante es reclamada y dignificada desde su exclusión, desde su propio esfuerzo por la autonomía.

El tiempo en que se dice la diversidad cultural es un tiempo que significa lo inconmensurable, inefable, impensable, intempestivo desde el silencio del sistema, pero sin síntesis dialéctica (2002, p. 213), que no da espacio para la diversidad, sin la negación de la otredad superándola dialécticamente, incluyéndola, pero anulándola a la vez. El ejercicio del tiempo de la diversidad cultural es articulador, abierto y siempre presente. Su respeto radica en el acompañamiento inconmensurable de los diversos cuerpos que establecen sus ritmos y tiempos de existencia social. El secreto está en la articulación, el recíproco acompañamiento.

Desde el conocimiento hegemónico no hay una epistemología que de cuenta de los principios, lógicas, estructuras que posibilitan la enunciación con sentido del saber de la liberación que es uno con el sabiente, en donde saber y sabiente no son dos cosas distintas como es el caso de sujeto y objeto del conocimiento moderno eurocentrado, saber y sabiente están encarnados en la experiencia, la narración y el tiempo de la liberación, no hay exactamente una epistemología que dé cuenta, pues las experiencias, las contingencias se suceden en todo caso hay una *epistemo-grafía.* El pleno respeto a la diversidad cultural como acto epistemológico requiere de la construcción de saberes en articulación de los sabientes, reescribiendo la acción política, en un espacio/tiempo apropiado para el respeto a la diferencia.

El fetichismo de la hegemonía hace del otro un objeto de estudio, sujeto de obediencia de las políticas establecidas por el grupo hegemónico, la desfetichización del otro requiere procesos donde el otro vuelve a ser en su propio cuerpo, su propio espacio/tiempo para que la palabra sea justamente su propia palabra, que dé cuenta del pasado perdido y constituido en un presente que evoca la experiencia de dignidad. *El presente enunciatorio*, es el único espacio en que se puede "tomar la palabra" (infra 4. El tiempo de la liberación), para hacer presente la crítica, para hacerlo presente enunciatario, denunciatario como estrategia discursiva emancipatoria, "articula bordes" (2002, pp. 218-219). Así lo "contingente y liminar" cuestiona, propone, desarticula de la hegemonía, arti-

cula en respeto a la diversidad, constituye a los sabientes en su dignidad, "confunde la temporalidad histórica".

Ese presente persistente del que hablamos en este libro solo explota desde la metáfora como paradoja lingüística en donde el cuerpo es pensado desde la sorpresa y el esfuerzo por pensar algo nuevo desde la sorpresa de sí mismo.

Por la naturaleza misma del ser, con toda su pesadez es insoportable para el finito cuerpo de un mortal, por eso, aproximarse al borde es hacer soportable la pesadez del ser, del discurso de metanarrativas, impuesto, esencialista, aparentemente inamovible, la mismidad. Hacer al ser leve no deja de suponer cierta nota insostenible, insoportable. Por eso emerger desde la pesadez del ser es la levedad insoportable del ser. Plenitud en la paradoja.

Vivir en el evento, en la insulsa sucesión de eventos que reflejan la existencia es por naturaleza propia una levedad, una ligereza, hacer esa existencia pesada con la propia palabra al tomar la palabra es la soportable pesadez de la existencia. Entre la insoportable levedad del ser y la soportable pesadez de la existencia esta la emergencia de la palabra cargada de saber otro, que es una con el sabiente y con las prácticas de liberación.

Entre ambos hay un espacio donde se "toma la palabra" donde persiste la importancia del respeto al cuerpo, donde sujeto y objeto se diluyen y aparece el sabiente, la paradoja y compleja mixtura del sabiente que es uno con su saber y su práctica social de liberación.

Desde la polaridad teoría-práctica del conocimiento construido con la epistemología hegemónica, el sabiente se pone en un más allá de la teoría cuando enuncia desde la lectura de su propio cuerpo no reconocerse como carencia el no ser una parte del todo sino tomando la palabra no en una práctica sin teoría sino en un acto de liberación que articula al sabiente con su saber en uno solo.

En este proceso de *estereofonía de lenguajes* (Benjamin, 2008, p. 220), figura el "fuera de la frase" que subvierte la completud del discurso del sistema, remplazada por la emergencia, el evento que significa tomar la palabra, "escribir en voz alta" según Barthes. Esa estereofonía de len-

guajes es el lugar donde encuentra el cuerpo su presencia, la expresión de sus heridas, de su dignidad. Evocando, convocando y revocando, en un llamado a la comunidad (infra 3.2 Dussel y el tiempo de la transformación).

Ese espacio/tiempo no es el de la pura y llana postergación hasta la desesperanza ni el de la contingencia inmediata, es el de la insoportable levedad del ser y la soportable pesadez de la existencia. La existencia es liviana, es la contingencia, subvertir esa existencia es darle pesadez, es hacer de la pesadez del ser algo soportable al ponerlo en la existencia.

La *temporalidad iterativa*, es el tiempo de la resistencia y repetición, protesta y enfrentamiento, que no es la temporalidad de la liberación la permanencia, persistencia del presente, considero que la temporalidad iterativa es la propia de las prácticas sociales contrahegemónicas pues es una posición epistemológica donde el tiempo iterativo abre las relaciones disyuntivas e inconmensurables dentro del signo, agonística (juegos de lenguaje), aporía (inviabilidad de orden racional) pero desde el sistema. Esta agonística del lenguaje no tiene un antes o después en la línea del tiempo cronológico, tampoco es un sentido de adentro del sistema "sino afuera (tanto espacialmente como temporalmente excéntrica, interruptiva, entrometida, en los márgenes, volviendo exterior lo interior)". La agencia, practica social (incluye política y económica) de este "tiempo iterativo" es objetivada, según Bhabha en una negociación de sentido. Este *desfase temporal* (Bhabha, 2002, p. 223), propio del tiempo iterativo que para los efectos de este libro corresponde a las prácticas contrahegemónicas a diferencia del tiempo de la liberación la permanencia del presente.

El desfase temporal se da entre el hecho del signo (o sea la locución), y su "eventualidad discursiva (escribir en voz alta)" (2002, p. 224). Es decir, la diferencia temporal entre el acto de tomar la palabra y el discurso como evento vinculado a esta eventualidad discursiva les confiere a ambos eventos una "contigüidad" una "coextensividad". Ese "desfase temporal" entre el signo y "su iniciación de un discurso o narrativa" abre la posibilidad de negociación de sentido en cualquiera de los niveles o espacios. Es

una eventualidad iterativa permanente en el proceso contrahegemónico y de liberación.

El espacio de enunciación es fundado por el acto de tomar la palabra de los cuerpos individuales y sociales que llevan a cabo prácticas sociales contrahegemónicas y de liberación, así van constituyendo comunidad, como un acto de acompañamiento, en medio del desfase temporal del acto de narrar o generar discursos sobre esos eventos que se mantienen presentes para la comunidad integrada tanto por los que toman la palabra como por los académicos, activistas, narradores que los acompañan de un modo horizontal en el espacio y constelar en el tiempo, verdaderamente compañeros en diálogo constituyendo comunidad. El acto mismo de la enunciación como práctica social en donde sabiente y agencia son uno mismo es la persistencia del presente.

De acuerdo con lo dicho por Bhabha ese desfase es un *espacio catacrésico* (2002, p. 224) siendo catacresis el tipo de metáfora en donde se habla metafóricamente de lo que no tiene concepto. El espacio de enunciación que se genera al tomar la palabra para construir una comunidad igualitaria, justa y con posibilidades de dignificación en pleno respeto a la diversidad es el *espacio de la catacresis* como primera forma de enunciación del cuerpo que siente, se esfuerza en leer su sentir y pensando lo inefable (no se pude decir) hace el esfuerzo por decir lo impensado (lo que no se puede pensar). La *catacresis* es justamente el espacio de decir lo impensado y pensar lo inefable, es el espacio que se crea en el acto de la insoportable levedad del ser y la soportable pesadez de la existencia.

Imaginemos una sociedad de hombres libres de Marx, tarde que temprano se abrirán las amplias avenidas de la democracia de Allende, y el yo tengo un sueño de Luther King; junto con el "imagine there is not heaven" de Lennon son enunciados de mundos sin referentes, que se construyen con "metáfora-concepto" ante la necesidad de decir lo impensado y pensar lo inefable.

También en el proceso de emancipación la catacresis de un espacio es el momento en que uno se niega a encarnar, incorporar la orden de la autoridad para constituirse en el objeto de su narración. He aquí el

"desfase temporal" del que habla Bhabha. Ahora bien, "escribir en voz alta" de Barthes, no es ni la función expresiva del lenguaje ni la "intención autoríal" sino la *exteriorización corporal del discurso*, que es justamente el constelar en términos temporales y la horizontalidad en términos espaciales, ambos propios de los procesos de construcción de saber desde los cuerpos individuales y sociales "el arte de llevar al cuerpo propio dentro del discurso" (2002, pp. 224-225), es desde el punto de vista de la emancipación el esfuerzo de borrar al sujeto del sistema y el accesar del cuerpo a la comunidad en prácticas sociales de liberación, el otro híbrido del existir en una onto-grafía del esquema inicial de este libro (infra 1.3 Diversidad intercultural y saber otro), acompañado del pensar fronterizo de Mignolo (infra 2.3 Walter Mignolo: epistemología y pensamiento fronterizo), que se manifiesta en un espacio intersticial de Bhabha (infra 3.5 Bhabha y la categoría del tiempo).

Esta exteriorización corporal del discurso localiza, vuelve local y manifiesta la emancipación-liberación, es la puesta en escena del saber-sabiente. El desfase temporal es la ruptura epistemológica necesaria para la emancipación-liberación, entre esta exteriorización corporal, manifestación del acto de sentir lo impensado y pensar lo inefable, la interlocución en su conjunto es la iteración, es persistencia del presente, es constelar en la horizontalidad, espacio/tiempo de liberación, es la comunidad que resiste, protesta y construye. El desfase entre esa locución y la construcción del discurso correspondientes es la "estrategia subversiva de agencia subalterna …una revinculación insurgente inconmensurable" es la "agencia de lo aporético" (2002, pp. 223 y 225), practica social emancipación-liberación de la comunidad que no puede ser medida, pensada, categorizada desde los marcos en servicio a la hegemonía.

Esa comunidad construye su autoridad en el respeto a la vida misma (infra 3.2 Dussel y el tiempo de la transformación), su agencia requiere movimientos, pero no hay una ruta preestablecida, no hay una sucesión de eventos en continuidad y acumulación, solo hay presente persistente, espacios de pulsión contingente. No es el sujeto que conoce, es el cuerpo que se manifiesta como agencia con fundamento en sí mismo, sin teleo-

lógica, no fundamento, en una heterotopía propia del auto-telos (infra 4 El tiempo de la liberación).

No existe la liberación como mundo concreto, como sistema establecido, sino solo en la metáfora del sabiente que dice desde su cuerpo, lo dice en metáfora, en *catacresis.* La liberación existe en la compleja presencia de la metáfora que expresa el sabiente como una forma de pensar lo inefable y decir lo impensado, a medio camino entre la levedad del ser y la pesadez de la existencia, en el pesar fronterizo que como espacio/tiempo se construye en la hirozontalidad/constelación. El mismo acto de constelar es una catacresis, al igual que este libro, mi cuerpo y los cuerpos sociales a los que pertenezco.

3.6 Anderson y la categoría del tiempo: comunidades imaginadas

Dentro de la publicación de 1983 "Comunidades imaginadas" Benedict Anderson introduce el apartado "Las aprehensiones del tiempo" (Anderson, 1995, pp. 43-63), donde refiere la importancia del "tiempo" como categoría para poder pensar la nación, mismo que desde la perspectiva de este libro considero un tiempo hegemónico.

Para Benedict la representación de nación se construye en Europa a partir de la transformación que se hace de representaciones visuales que las comunidades medievales hacían de la interpretación especifica y particular que cada comunidad hacía de la forma universal del cristianismo, una interpretación particular donde el párroco era un intermediario entre sus feligreses y la divinidad "yuxtaposición de lo cósmico-universal y lo mundano-particular" (1995, p. 44).

A la base de esta construcción de comunidad había una forma de percepción del tiempo que no permitía una idea de la historia en donde uno pudiera pensarse a sí mismo como interprete particular en medio de una cadena interminable de relaciones de causa-efecto, donde pasado y presente se yuxtaponen en una cadena interminable como sucede en el tiempo hegemónico. El hombre medieval pensaba habitar el final de los tiempos pues la segunda venida de Cristo era inminente, por lo tanto, era imposible que pensara en un futuro lejano y en el progreso. El aquí y ahora

terrenal estaba simultáneamente vinculado con algo que se conecta con lo divino, algo omnitemporal, la eternidad. Esta idea de simultaneidad, y en general ideal del tiempo, relación entre pasado-presente-futuro, considera Anderson, es análoga al tiempo mesiánico de Benjamin.

En contraste la idea de nación surge alrededor de una concepción del tiempo distinta a la medieval que permite pensar la *simultaneidad conectada con las ciencias seculares* en donde el *tiempo homogéneo* y *vacío* debe ser llenado de eventos cuyo único principio de orden es la cuantitativa de los números abstractos y vacíos, el reloj, el calendario, la línea de la historia, el tiempo hegemónico, cuantitativo, la línea horizontal montada sobre la abstracción de la línea de los números naturales.

De esta *transformación de la aprehensión del tiempo* medieval al capitalismo es de donde surge la idea de nación, comunidades imaginadas de acuerdo con la conceptualización de Benedict Anderson, recurriendo para su análisis de "la estructura básica de dos formas de la imaginación que florecieron en el siglo XVIII: la novela y el periódico" (1995, p. 46).

Refiere Benedict Anderson que la estructura de la novela tanto la antigua (Balzac) como "cualquier bodrio de a dólar", construye la *simultaneidad* de los personajes al momento en que son pensados en el *marco de un imaginario* que si bien los alberga los puede hacer *anónimos* y *abstractos entre sí.* El lector de la novela incorpora a todos los personajes a la "sociedad" aunque entre ellos no sean conocidos, puede ser que los personajes realicen actos *simultáneos* a la misma hora y al mismo día, su simultaneidad proviene de que están *sincrónicos* en el tiempo abstracto, hora, calendario. Así la sociedad el "organismo sociológico que se mueve periódicamente a través del tiempo homogéneo, vacío, es un ejemplo preciso de la idea de nación" (1995, pp. 47-48), la comunidad que avanza como *organismo mecánico* y *homogéneo* a través de la historia, compuesto de individuos que entre sí son desconocidos y abstractos. Ejemplo del tiempo cualitativo que coincide con la cosmovisión, razón por la cual, la homogeneidad cuantitativa aparece como vacía. En tal contexto es que el *individuo* se concibe en su *identidad* como un *intérprete a llenar esos vacíos,* en el marco de la "comunidad imaginada", en este caso, llamada nación.

En la estructura de la novela los eventos alrededor de los protagonistas, que algunos no se conocen, se dan en el marco de personas innominadas, que no se conocen entre sí y que habitan diferentes espacios de la comunidad imaginada llamada nación. Entre el tiempo interior de los eventos de la novela y el tiempo exterior del lector omnipresente hay una comunidad "que abarca personajes, autor y lectores, moviéndose a través del tiempo del calendario" (1995, p. 50).

Como ejemplo de las narraciones que contienen como marco general la sociedad nacional, comunidad imaginada, aporta "El periquillo Sarniento" novela mexicana de José Joaquín Fernández de Lizardi, en donde aparecen plurales como "hospitales, prisiones, aldeas remotas, monasterios, indios, negros", todos ellos comparables, remotos, sin importancia singular y "todas ellas representativas de la opresión de esta colonia" refiriéndose a un México colonial. Como contraste tenemos La Biblia donde no existe ese marco social, comunidad imaginaria y cada prisión, por ejemplo "cada una, como aquella en que Salome fue hechizado por Juan el Bautista, tiene su propia magia" (1995, pp. 53-54).

En el mundo plural de "El periquillo sarniento" los lectores "nos vemos arrojados de inmediato al tiempo del calendario y a un escenario familiar" (1995, p. 56), el personaje se encuentra en un marco social que se describe, pero siempre queda en general, marco de referencia tanto para el autor, el protagonista de la novela y el lector. En dichas novelas aparecen cuerpos que son representativos generales de vidas personales y particulares, con nombre y apellido, así se suceden pobres, ciudadanos, vagabundos, público.

Anderson ofrece la aparición del periódico como una lectura donde los eventos se yuxtaponen y se conectan por la comunidad imaginada de la nación. Ahora bien, la primera de todas esas conexiones "es simplemente la coincidencia en el calendario" (1995, p. 57). La fecha y lugar del periódico aparece encabezando todos las noticias y eventos, deportes, finanzas, policiacas, política, economía, todos unidos en un tiempo homogéneo y vacío. Esa sucesión de eventos, descritos y enmarcados en un

tiempo abstracto por el periódico, es consumido en una simultaneidad-sincronía abstracta por cientos de lectores que también están enmarcados en esa simultaneidad abstracta del tiempo cuantitativo y hegemónico, así "la ficción se cuela silenciosa y continuamente a la realidad, creando esa notable confianza de la comunidad en el anonimato que es la característica distintiva de las naciones modernas". En dicho contexto la desigualdad de clases, etnias, razas y géneros, las jerarquías socialmente impuestas sobre ellas se disfrazan en la igualdad abstracta de los ciudadanos, pueblo, "una impersonal voluntad colectiva" (1995, p. 61).

En resumen, para Anderson, las condiciones de posibilidad para configurar la nación, comunidad imaginada, marco de referencia en donde nuestras prácticas sociales pueden ser legitimadas como representativas del todo abstracto llamado nación, repito, entre las condiciones de posibilidad de configuración de la nación, comunidad imaginada, está la concepción de la temporalidad que establece como iguales la cosmología y el tiempo cualitativo homogéneo, vacío y políticamente hegemónico. El individuo concreto de carne y hueso, el cuerpo individual se piensa a sí mismo, se construye una identidad en esas circunstancias y su propia abstracción, sujeto cognoscente, sujeto de políticas públicas, sujeto gramatical de las leyes, abstracto en general reconoce sentido de existencia social, política y económicas en las carencias, exclusión, discriminación, servidumbre, subordinación y demás fatalidades que se convierten en la cotidianidad de la injusticia, en espera de la burocrática y eternamente postergable justicia al grado de la falta de esperanza, la des-esperanza, desesperación, y anomia como cotidiano modo de existencia en un marco social de comunidad imaginada. La comunidad imaginada, sociedad nacional, sucede en el marco de una concepción y operación de la temporalidad que disfraza y encubre la exclusión, donde el sentido de la exclusión.

La racionalidad temporal abstracta es sobre la que se construye la nación, de nacimiento ilustrada, con marca de universalidad, establece un marco social, prácticas sociales de sujetos e instituciones, así como sus respectivas identidades personales.

3.7 Sferco, Kairós y Foucault

Por todo lo expuesto es más que evidente que los pensamientos poderosos que buscan la emancipación y la liberación no habitan el tiempo (*cronos*), sino el *tiempo de la liberación propio de una epistemo-grafía,* un saber lleno de profundidad y fecundidad plagada de aporías que generan el espacio para habitar lo inefable, lo inaprensible, lo intempestivo, lo que vive en un tiempo distinto al tiempo cronológico que conduce a la reproducción y la continuidad. El tema es mostrar que *cronos* es el tiempo apropiado para el "progreso capitalista" con todo lo que eso significa en términos de injusticias y exclusión, tiempo de la reproducción y en este caso de la violencia. La alternativa es Kairós, ya lo señalaba desde Wallerstein (infra 3.4 Wallerstein y la categoría de tiempo) y la lectura del propio cuerpo (infra 2.1 Fanon y la epistemología: el saber del cuerpo) constitutivos el tiempo de la emancipación y la liberación (infra 4 El tiempo de la liberación).

El presente de la liberación no es equivalente al presente de *cronos.* En la experiencia del presente de *cronos* se construye la relación temporal en la práctica de la investigación mediante un "estado de arte" que en muchas ocasiones genera las condiciones de posibilidad para la construcción de conocimientos de corte epistemológico hegemónico no para la emancipación y liberación. El supuesto es que las condiciones de construcción de un saber otro, se generan en una experiencia del tiempo bajo las cuales es creado el saber para la liberación es una experiencia de tiempo distinta a la reposición del sistema.

El tiempo para la reproducción insiste en encadenar el presente a un origen y a una continuación del futuro, un fundamento y una teleología. El tiempo de la liberación es una recurrencia del presente, una continuación del presente, pero fuera del tiempo cronológico.

La experiencia del tiempo para la reproducción vincula el presente al *a priori* histórico dominante, donde el pasado dominante en el discurso histórico marca las dinámicas, condición de posibilidad de construcción de la vida misma (tiempo como medida de todas las cosas, la vida y lo humano en Negri, infra 3.1 Negri: el tiempo como medida del trabajo y

de la vida), y dentro de ella la reproducción de los privilegios, políticos, económicos y sociales, el presente sometido al pasado construido desde los espacios de dominio hegemónico, espacios teleológicos.

El presente de la resistencia protesta y transformación construye saberes desde un espacio otro del de la teleología, desde espacio de contradicción y paradoja, complejidad y aporía, desde la necesidad de un mundo aun no construido habitando un mundo en funciones que conduce e induce a la reproducción de la hegemonía. El saber otro pretende decir lo impensado y pensar lo inefable. Por definición, lo impensado no se puede pensar, pero por impulso del cuerpo al tomar la palabra se lee sí mismo, tomando la palabra, haciendo que lo impensado se puede decir. De modo análogo lo inefable no se puede decir pero por ese mismo impulso del cuerpo lacerado, excluido y violentado, se puede sentir y pensar. Partamos, provisionalmente que ese es el "momento oportuno" que nace desde el "kairós" figura mitológica griega.

Para fortuna de este libro en 2015 Senda Sferco antropóloga y filósofa argentina publicó "*Foucault y Kairós. Los tiempos discontinuos de la acción política*" donde hace una lectura de la última etapa de la obra de Foucault, pero a la luz de la figura mitológica griega de *kairós* que, aunque no es mencionada explícitamente por Foucault como eje central de su obra, Senda nos hace el favor de leerlo desde la óptica del tiempo Kairós. A su vez retomamos la obra de Senda y la leemos en búsqueda de elementos para fortalecer las prácticas sociales (incluye políticas y económicas) propias de los cuerpos individuales y sociales que buscan su emancipación/liberación.

Kairós como el momento oportuno de la liberación

La liberación sucede "en el momento oportuno, del Kairós" que de acuerdo con Sferco "está conformado por heterogeneidades, pliegues, intersticios, toda una batería de conceptos que dan cuenta de la discontinuidad, ruptura, quiebra, fractura, etc." (2015, p. 12). Según la autora, es una historicidad perforada por preguntas en relación con estratos prácticos e históricos heterogéneos, es decir, movimientos sociales, actos de

protesta y comunidades que están en búsqueda otro mundo, más allá del mundo en funciones que es un sistema que excluye.

El *momento oportuno* contine como elemento constituyente la *fuerza presente de la rememoración,* que, como experiencia personal, compartida con la comunidad, se objetiva en la genealogía de la que habla Foucault en sus lecciones tituladas "Defender la sociedad" (2000) y cuya lectura bajo el canon de este libro analicé previamente en el apartado sobre genealogía (infra 1.1 Reactivando los saberes locales).

De acuerdo con Senda Sferco, en Foucault kairós está relacionado con la hermenéutica del sujeto, el gobierno de sí y la *parresia* "Hiato, bifurcación, ruptura, el Kairós ente en la fila de las configuraciones exploradas por Foucault" (2015, p. 14).

Fuerza de la rememoración y potencia disruptiva

La *fuerza de la rememoración* permite "devolver olvidados artes de hacer y procesos insospechados de transformación de las existencias y de las historias" (Sferco, 2015, p. 12). No solo da cuenta de la genealogía como la describe Foucault, sino que es una actualización de la *genealogía de la liberación* (infra 1.1 Reactivando los saberes locales). La diferencia entre la genealogía y la genealogía de la libertad es que aquella solo recupera la historia no oficial y esta toma en consideración la transformación desde la emancipación (resistencia y protesta), hacia la construcción de un mundo nuevo, mundo de justicia, inclusión y respeto a la diferencia.

Los conceptos para la liberación desde Kairós, siguiendo a Sferco, son fugaces, aparecen de acuerdo con las circunstancias; conceptos siempre jóvenes, no juran lealtad pues no buscan reproducir el sistema; juegan más allá de la promesa y la espera (2015, p. 13), y su intención es *derrocamiento* y *producir, transmitir* y *fortalecer* una obra que ha quedado incompleta. La obra misma de Marx, su vida, sus esfuerzos se convierten en fuerza de rememoración para construir un mundo donde quepan muchos mundos pues de lo que se trata es de transformar.

El *momento oportuno* es una experiencia personal (cuerpo individual), que se comparte en la comunidad (cuerpo social) y todos se constituyen

como si fueran uno, respetando las diversidades por lo tanto siempre genera una peculiar unidad caracterizada por la tensión que de acuerdo con Senda es justamente la *potencia disruptiva* (2015, p. 13).

La vivencia del tiempo de la reproducción de condiciones es la que corresponde a la eficacia, rendimiento y productividad, propios de los movimientos mecánicos y no orgánicos (2015, p. 17), propios del tiempo cuantitativo cuya vivencia del tiempo que nos anula las condiciones de posibilidad de crear, propio del saber otro que en su *momento oportuno,* busca la transformación del mundo en funciones hacia un mundo aun por construir, mundo de justicia social, proceso impregnado de la *potencia disruptiva* propia de la peculiar unidad con pleno respeto a la diversidad en que se convierte el cuerpo individual/social en busca de su emancipación y liberación.

La reproducción social sucede en esa vivencia del tiempo físico, abstracto, cronológico que genera un tipo de pensar, sentir y actuar que anula la vivencia, alegría y gusto por la creación, participación, comunidad. La vivencia capitalista del tiempo regulariza nuestras formas de sentir, pensar y actuar, llevando a cabo prácticas sociales con sentido para el sistema, reproductoras y hegemónicas, aunque tengan efectos de anulación sobre nuestra identidad propia, sobre la comunidad imaginada de un nosotros mismos abstracto.

La objetivación del conocimiento construido bajo la sombra de la epistemología capitalista requiere de un ordenamiento discursivo, de una sucesión y discurrir de las ideas. El conocimiento que conduce a la reproducción de privilegios logra mecanismos de exclusión de otros conocimientos, que finalmente conducen a la exclusión de los sabientes.

Vinculación de la diversidad

El ordenamiento discursivo propio del *saber otro vincula, no unifica lo diverso.* El ordenamiento discursivo que reproduce unifica lo diverso a partir de procesos de deslegitimación de lo diverso, que resultan en exclusión de saberes y sabientes, tal es el caso de la dialéctica hegeliana con su teleología y fundamento, establece un "trayecto rastreable, secuen-

ciable, evaluable" de la vida y de lo humano, establece un antes/después, causa/efecto, pre/post (2015, p. 17), desde donde se jerarquiza, como más desarrollado o menos desarrollado, generalmente conduciendo, induciendo, clasificando a los grupos originarios en un saber pre-. En búsqueda de alcanzar el tiempo del desarrollado, los ubica en la necesidad de actualizar su propio tiempo y con ello su propio modo de vida, como si ciertos modos de vida al ser fabricados como pre- fueran desechables.

El ordenamiento discursivo *cronos,* unifica la diversidad no diversa en términos jerárquicos (superior/inferior, criterios de espacio), y pre-/post-criterios de tiempo) "un mundo que ha adoptado los mismos parámetros de medida para todos los espacios" (2015, p. 17) y, por ende, tiempos. Toda esa jerarquización espacio-temporal se traslada a los sabientes y grupos de sabientes en relaciones de clase, genero, etnia y raza, en el marco de una experiencia y vivencia del tiempo cronología, cuantitativa. Es el mundo de las clases, géneros, etnias y razas que ordena bajo los parámetros impuestos por una clase sobre las otras, por una cultura sobre las demás que ni tan siquiera alcanzan el nombre de cultura sino de etnia, de un género sobre los otros y de un color de piel sobre los otros.

Por eso las prácticas sociales de emancipación/liberación son un saber del otro, de los excluidos cuyo mundo en funciones, en el que habitan, los jerarquiza y clasifica. Este espacio y tiempo en que viven los excluidos dentro del sistema mundo es el de la angustia, desesperanza, el de las emociones que deprimen. Insisto, experiencia de tiempo secuenciable, encadenada a un antes y un después.

El reto de construcción de saber otro empieza por sentir el mundo no como quiere ser sentido sino de otro modo, mismo sentir que se manifiesta desde la crítica resistencia y protesta para la construcción de un mundo nuevo, luego entonces el reto es sentirse, pensarse, experimentarse y llevar a cabo prácticas sociales fuera de ese tiempo que induce y somete. Fuera de "los términos imperativos de una bipolaridad objetivable" en que se convierte la adopción, imposición "de los mismos parámetros de medida para todos sus espacios" (2015, pp. 17-18). El tiempo objetivable, separado del *locus* enunciativo, independiente de los constructores de

saber y sus condiciones de vida, el tiempo ajeno a la vida, evidentemente contiene, pero al mismo tiempo suprime la vida. Así como la *superación dialéctica* suprime y conserva, el tiempo de la reproducción de vida, a la larga contiene y suprime la vida.

La búsqueda es el acompañamiento académico por el *tiempo otro* ya en funciones en comunidades y movimientos sociales para construir saber otro desde ese tiempo-espacio que contiene entre sus características ser correlativo e inseparable de la vida misma, compromiso y solidaridad (no deber ser) donde el vivir individual se convierta en correlativo de la vida comunitaria misma. Uno de los problemas del acompañamiento académico es como nominar, volver legible para la cultura ese tiempo (espacio de la catacresis infra 3.5 Bhabha y la categoría de tiempo), que es un sin sentido para el mundo en funciones, hegemónico y con tendencia reproductiva, pero para la comunidad y movimiento social es saber otro.

Para empezar, ese tiempo habita espacios cualitativos, no cuantitativos progresivos y acumulativos. Es el tiempo de la paradoja, de la complejidad. No es la continuidad, es el momento de la plenitud, de la completa satisfacción. El punto es rastrear otros modos de temporalidad, figuras genealógicas que habitan más allá de la paradoja existencial de los posts y los pres y demás habitantes de la única line del tiempo, la del progreso, la capitalista.

Persistencia de la diferencia

El *momento oportuno* no es el que se acumula ni evoluciona en la historia, conectado con el origen y el fin, es el *momento intensivo.* Es la experiencia del tiempo que permite persistir la cualidad de la diferencia, es la *persistencia de la diferencia.* "En cada acto reitera la fuerza actual e inactual de una práctica de hacer tiempo que le permite persistir como diferencia" (Sferco, 2015, p. 18). Ni se une al sistema mundo ni crea un nuevo sistema mundo a imagen y semejanza donde impere la homogeneidad y la unidimensionalidad, propia del tiempo *cronos.*

El tiempo de la liberación es el trabajo en tiempo presente, escribir, pensar y actuar la resistencia, es la protesta que se sabe intensiva no exten-

siva, persistir como diferencia, no se expande y acumula como eco en la historia, no extensivo sino intensivo en cada acto reitera la fuerza actual de una práctica de hacer tiempo que le permite persistir como diferencia.

Pensar la singularidad (2015, p. 19), de lo que acontece como diferencia, ese es el punto de partida para leer el propio cuerpo, para ello es necesario romper con la homogeneidad abstracta del tiempo cuantitativo hegemónico, comprender las múltiples culturas, géneros, clases, es comprender los distintos tiempos. Romper la continuidad del tiempo, los pre- y los post- es la comunidad de lo diverso, en términos de los sabientes, en términos del tiempo es la coexistencia en distintos tiempos.

Saber otro en prácticas sociales de emancipación/liberación evita el riesgo constante de remisión al origen y el fin, fundamento y teleología, orden y verdad del discurso que anula y jerarquiza lo diverso, el saber otro persiste en lo diverso como diverso, acalla los diagramas temporales unificantes (2015, p. 19) (tendencia al visualismo de Fabian infra 3.3 Fabian y el tiempo: la construcción del otro), y recupera las rupturas que destotalizan y dan condiciones de posibilidad para el saber narrativo, forma de presencia de ese saber otro.

Recuperar las rupturas de la historia, que a su vez son rupturas del tiempo en la epsitemo-grafía, otra vivencia de tiempo en la onto-grafía, esa es la experiencia o vivencia del tiempo de la liberación. La lucha por la transformación quiere ser acallada por los *diagramas unificantes* que quieren acallar, callar la diversidad, asimilar la diversidad es la tarea de reproducción del sistema. Dentro de esas rupturas de la historia es que está la singularidad, la persistencia de la diferencia.

Los diagramas unificantes propios del historicismo, en contraste con la historiografía en Benjamin, (infra 3.8 Benjamin y la categoría de tiempo: tiempo de constelar), no admiten afuera alguno, ruptura, establecen límites inamovibles y esenciales, acallan las diversidades a través de la uniformidad de la historia y del tiempo cronológico abstracto. Los diagramas unificantes construyen un espacio homogéneo para la sucesión de los eventos en el tiempo en un riguroso antes y después que traslada

su abstracción al subdesarrollado/desarrollado impuesto a los cuerpos sociales.

Justamente ese es el trabajo de la arqueología y la genealogía de Foucault, encontrar esos espacios que son rupturas en el tiempo en que habita la diferencia. La diversidad cultural vive en las rupturas del tiempo. Mas allá de la lógica del mundo en funciones está el otro mundo, el otro saber, la diversidad cultural. Es la oposición entre historia como continuidad en el tiempo e historia como discontinuidad, ruptura del tiempo.

Ocultar, evitar, disfrazar la diversidad cultural va acompañado del zurcido constante de las rupturas del tiempo, a través de políticas culturales y académicas que construyen saberes de la continuidad, de la reproducción, todo con el propósito de no admitir fuera, diverso, otro alguno.

La *memoria de lo continuo* (2015, p. 20) es la ilusión de reunir todo devenir y toda práctica en unidad, la no dispersión de lo diverso, presente en la reconocida dialéctica del todo y la parte, unido a través de lo racional.

La tensión (infra 2.2 Aníbal Quijano y la epistemología: el saber otro), entre lo continuo del tiempo y lo discontinuo es justamente parte de los espacios que son puntos de referencia para la experiencia del tiempo de la liberación, propio de la epistemología de la transformación. Análogo al pensamiento fronterizo de Mignolo.

Al sujeto (no me refiero a la subjetividad, sino a la unión del participio pasado de la acción de sujetar y el agente del conocimiento propio de la epistemología hegemónica), se le ofrecen elementos para construir su identidad como un elemento más de la unidad en que se constituye el origen y el fin, así adquiere certificado de nacimiento en el sistema. El sistema crea identidades de sujetos que, sujetados al tiempo del origen y fin, se anulan en su distinción y diversidad (recordar el diagrama explicativo), y les limitan las posibilidades de constituirse como otro híbrido, saber otro en el marco de la diversidad cultural que dignifica y hace persistente la presencia de lo diverso.

La alternativa al sujeto como unidad es la subjetividad como diversidad, distinción y diferencia (infra 1.3 Diversidad intercultural y saber otro), es decir como otredad híbrida, "se trata de dar cuenta de un paisaje

fracturado, discontinuo, cuyo origen nunca podrá ser restituido …pero no hay frustración en este intento porque la presentificación de esta ausencia no es carencia sino potencialidad" (2015, p. 21). La persistencia de lo diverso *no es carencia o ausencia sino presencia de la potencialidad* para el sistema, práctica contrahegemónica y de liberación para la comunidad, ver la *diversidad como potencialidad, como plenitud,* no como ausencia ni carencia. La diversidad del tiempo nos permite la plenitud de la diversidad y de la vida, es el tiempo de la reproducción y dignificación de la vida.

Presentificar es hacer presente la ausencia no como carencia sino como condición de posibilidad para la construcción del saber otro siempre acompañando las prácticas de liberación. Es el deseo mismo, la presencia de la ausencia, no en la dialéctica del amo y del esclavo, no en términos de reconocimiento. Presentificar es la presencia plena, la de la subjetividad política en oposición a sí mismo y al sistema es la búsqueda de autonomía del subalterno. ¿Desde qué categoría de tiempo es que se conquista la libertad?

El tiempo de la liberación es el espacio de lo discontinuo, de la ruptura del orden del discurso, (infra 1.1 Reactivando los saberes locales), es el espacio de genealogista de la liberación (infra 4 El tiempo de la liberación). Evocado por Sferco (2015, p. 22) entiendo que todas las pequeñas percepciones y experiencia, vivencias de lo discontinuo, de lo diverso, distinto, esas vivencias no tienen orígenes racionales, más bien diría que tiene orígenes en la subjetivación política (recordar la diferencia entre sujeción y subjetivación política, reproducción y transformación, oposición y lucha) no tienen orígenes racionales tampoco efectos de proyecto razonable, justamente ahí es donde está la emergencia en la exclusión del *logos* y la presencia de la epistemo-grafía y onto-grafía.

Sferco citando palabras de Foucault en "Del gobierno de los vivos" dice "la genealogía no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad por encima de la dispersión del olvido. Su objetivo no es mostrar que el pasado esta todavía ahí bien vivo en el presente..." (2015, p. 22).

Pienso lo discontinuo en una agonística, registro de los juegos de lo discontinuo (2015, p. 23), análogo a los juegos del lenguaje de la posmodernidad (infra 1.4 Diferencia entre conocimiento y saber), es darle entrada a la ruptura, que es donde está el tiempo y el espacio de la transformación. Esta es la contra memoria, que no es dialéctica, es suprimir y destotaliza o sea ruptura epistemológica. Si fuera dialéctica sería la continua unidad de la diferencia en la continuidad del tiempo, no el acompañamiento de lo diverso en la epistemología de la liberación donde los sabientes y los saberes se acompañan. La contra memoria se centra en los sucesos, no importa que sean aleatorios, emergentes triviales, lo importante es lo creativo y transformador de las relaciones sociales en general, económicas y políticas en particular, así con la protesta, la resistencia y la búsqueda de autonomía.

El saber de la lucha política por la liberación, transformación de la emancipación, no requiere la vinculación a la universal, esencial es la persistencia de la diversidad y del presente que construye saberes productivos, productos y productores de nuevas relaciones comunitarias.

Retomando la propuesta de Senda Sferco (2015, p. 24), las rupturas son (1) desde la pretensión de la continuidad (búsqueda de discontinuidad) (2) de la identidad cognoscente del sujeto (hacia la subjetividad, no como carencia sino como plenitud de vida; sabiente, saber y práctica de liberación en unidad, finalmente constitución de cuerpos individuales y sociales) y (3) la ruptura de la historia como un lugar de verdad, con todo lo que supone epistemológicamente la larga historia de esa palabra. Desde Sferco esas son los *cortes genealógicos* en el cuerpo propio, así se constituye la *historia efectiva no la historia verdad*. En palabras de Benjamin la historiografía y no el historicismo (infra 3.8 Benjamin y la categoría de tiempo: tiempo de constelar).

La experiencia de ruptura

La historiografía (infra 3.8 Benjamin y la categoría de tiempo: tiempo de constelar), producto del saber otro y su genealogía de la liberación se construye desde la experiencia de ruptura temporal, el tiempo de la

liberación es la que introduce la discontinuidad de nuestro ser que se ha venido presentado vinculado a un origen y a un fin, a una teleología y fundamento que induce y crea las condiciones de posibilidad del progreso, esta nueva historia, en palabras de Senda es la "historia efectiva" (2015, p. 24), la que introduce discontinuos en nuestro ser, luego entonces hace de ese ser una *existencia efectiva en donde persiste la diversidad.* He aquí la experiencia de ruptura, que se experimenta por el Otro Híbrido (infra 1.3 Diversidad intercultural y saber otro), en la construcción del saber otro en una epistemología de la transformación desde práctica de liberación. Como contraste de esta experiencia de ruptura tómese el caso de la historia vista desde la dialéctica de Hegel. La historia efectiva, producto de la ruptura es la que da pie a la persistencia de la diversidad, experiencia de la diversidad como plenitud no como ausencia, carencia.

La experiencia del tiempo en la mitología griega

De acuerdo a Senda (2015, pp. 28-32) existen tres figuras de la experiencia del tiempo en la mitología griega, (1) *Aión* es el creador del mundo, comienzo y fin no existente en sus dominios, es el "todo", la eternidad, siempre es vida, tiempo sin exterioridad, circulación y permanencia de la vida, representa la potencia de vida sin muerte; (2) *Kronos,* castra a su padre Uranus, dios del cielo, y ante la advertencia de su grave destino, queriendo evitar que uno de sus hijos le ponga fin, engulle a sus hijos, (afortunadamente, en la mitología, Zeus queda vivo), teme a su fin y "mata a todo otro para permanecer poderoso", digamos que Kronos se deshace de toda diferencia, distinción y diversidad, la convierte en algo efímero, en un punto en la línea del tiempo, irremediablemente condenado a ser efímero, se convierte en el *tiempo mensurable* figura perfecta como metáfora para caracterizar el tiempo cuantitativo del capitalismo; (3) *Kairós* representa la discontinuidad del tiempo, la posibilidad de "un tiempo otro… que permite realizar una lectura de las emergencias singulares de la experiencia humana" (2015, p. 29), es el espacio de la experiencia de la dignificación de la vida, que es inmensurable, intenso. La experiencia del tiempo *Kairós* figura la vivencia no desplegada en una

línea (tiempo moderno del progreso capitalista), ni en un círculo (tiempo de los aztecas), ni en un bucle dialéctico (tiempo de Hegel).

Kairós, en tanto que discontinuidad del tiempo Kronos, *no* puede ser leída en *clave conmensurable* en cuyo caso aparece como sin sentido, distinto que inconmensurable, intenso. *Kairós* requiere de su propio juego de lenguaje, es una experiencia que se acompaña, se memora como vivencia en la *emoción de la vida vinculada al vivir,* sin la enajenación, extrañamiento entre el *todo-vida* y el *particular vivir,* es la intensidad del saberse acompañado, del triunfo de la revolución, del encuentro con la justicia, de la solidad de la comunidad, del caminar hombro a hombro en la protesta y la resistencia, solo el que se ha manifestado así comprenderá la intensidad del vida-vivir, sin separación entre origen y fin, en la presencia plena, sin carencia, … *Kairós,* la vivencia *kairós* no se puede traducir, se comparte el momento, solo es presente, se guarda en la memoria.

> Su estilo buscará desplegar la belleza del "instante", la ligereza o el peso, el pharmakon "a-moral" de lo improbable, y permitirá que sus movimientos irrumpan manteniendo la fuerza de su diferencia; es decir, movimientos cuyo valor de creación no desconozca la ironía que atraviesa su lenguaje. (2015, p. 33)

En esta discontinuidad es donde está el "desafío creativo, a una poiesis, a la producción de acontecimiento" (2015, p. 34) que no necesariamente es poema con metro y de acuerdo con los cánones, solo es poesía vívida en el acto de vivir.

Siguiendo a Foucault, Senda expone la *ontología crítica de nosotros mismos* como una experiencia de subjetivación, diría yo de transformación de la sujeción de un fundamento principio-fin del sujeto a mirarse a sí mismo en la vivencia que se comparte, en la comunidad, en el ser compañero de experiencia, una de ellas es la construcción del saber otro desde una epistemología de la liberación así el zapatismo, la comuna de París, la revolución de octubre y distintos momentos en la historia del tiempo occidental. Este salir de ser sujeto del diagrama es *desujetizarse*

(2015, p. 34), para la práctica social contrahegemónica y de liberación, para constituirse como sabiente para la práctica de liberación.

Antes de esta vivencia del tiempo, está el hacer posible esta discontinuidad en el tiempo presente, en términos subjetivos es ver la experiencia de vida de carencia de esencia, discurso universal, diagrama, fundamento, línea del tiempo como una posibilidad, no como una carencia, *Kairós es el ejercicio de esa posibilidad en la práctica política.*

Narrativas de estos movimientos sociales las tenemos por ejemplo, en la obra de Sergio Tischler "Astillas de tiempo rebelde. Luchas y reflexiones desde la mirada de Walter Benjamin" (Tischler, 2019). Este proceso ordenado desde la categoría del tiempo *kairós* sucede en el intersticio con un pensamiento fronterizo (infra 2.3 Walter Mignolo: epistemología y pensamiento fronterizo) en la práctica social contrahegemónica de la resistencia política, protesta y finalmente la autonomía, como el movimiento del zapatismo en 1994 y el movimiento de obreros de París de 1830 (Tischler, 2008).

Dada la experiencia de tensión y complejidad, siempre fragmentaria de las prácticas social contrahegemónica y de liberación, producto de la aporía misma del pensamiento fronterizo que sucede en el espacio intersticial por la experiencia bipolar, contradictoria, sin puentes, *kairós* nos es difícil como experiencia del tiempo, es necesario encontrar los pliegues en el espacio y el tiempo, las discontinuidades.

Experiencia de la discontinuidad que en términos de cuerpos individuales es ver la carencia de esencia, fundamento, teleología discurso universal, diagramación totalitaria, etc. como una posibilidad, lo cual solo sucede en la resistencia política, que se puede transformar en protesta, y finalmente en autonomía. Desde la emancipación a la liberación.

La discontinuidad, posibilidad para el pliegue donde se puede existir en la diversidad, dejar de ser lo que somo para hacer posible otra existencia como un modo de pasar de la pesadez del ser a la levedad de la existencia que en la carencia reconoce la posibilidad de emancipación y liberación (Sferco, 2015, p. 35). A nivel del cuerpo individual es el preguntarse y criticar el sentido de la sujeción política al sistema, asumir críticamente

la propia existencia y desde el silencio con sentido de pensar lo inefable y decir lo impensable construir el saber otro que es unidad con mi propio cuerpo individual y social, en pleno respeto de la diversidad.

La *labilidad* (Sferco, 2015, p. 38), se refiere a algo que está en constante cambio o es probable que sufra un cambio. Refiere a la presencia de *kairós* en la cultura griega y los restos que han llegado hasta nosotros, por lo tanto, solo va a mostrar la labilidad de un trazo discontinuo, *otorgar decibilidad,* tiempo y espacio, a esa labilidad del cuerpo es la capacidad de decir del sujeto. Diagramado en el sistema está la posibilidad de pedir la palabra. La capacidad de decir del sabiente es un tomar la palabra que otorga *decibilidad a la labilidad,* del que se ha desujetizado en el acto mismo de tomar la palabra en medio de todas las tensiones en el juego de la elaboración de saberes, parte de una "voluntad de hacer" "voluntad de decir" expresar las sensaciones, los sentires, no necesariamente el argumento.

De acuerdo con Sferco esta toma de la palabra es *Aletheia* que "reafirma la pervivencia de sus saberes en sus tensiones constitutivas" (2015, pp. 38-39) y que en griego significa la sinceridad de lo hechos, la realidad, lo evidente, agregaría yo que es lo que ha sido escrito en el cuerpo mismo, el sabiente lo lee y reescribe desde kairós en *aletheia*. Quitando el disfraz que a la medida le diseño el sistema para mantenerse reproductor del mismo.

El último Foucault desde la óptica de Senda

La fuerza de Kairós proviene de las posibilidades de inventiva, producción y creación de diferencia y queda lejos de la afirmación de un instante fútil que pasa, es algo que permanece, es la fuerza del tiempo que irrumpe, discontinúa, des totaliza el tiempo cronológico, abstracto, encubridor y políticamente hegemónica. De acuerdo con Sferco sucede en el juego de la relación del sujeto con la verdad (2015, pp. 243-244), para este libro en la relación del cuerpo como sabiente en donde el saber es parte constitutiva del cuerpo.

La constitución del cuerpo se actualiza con la posibilidad siempre presente de una verdad y un saber de sí, pero es una verdad no cartesiana, no argumentativa sino palabra de diálogo efectiva que transforma (2015, p. 245). Hay unidad entre el cuerpo, su saber de sí, y la existencia digna, el sabiente posee honestidad y verdad en su saber, que es parte constitutiva de su existencia y de su comunidad.

A partir de la hermenéutica del sujeto de Foucault, donde la subjetividad y la verdad mantienen un cruce para establecer una vida auténtica, una vida digna de vivirse, podemos encontrar enseñanzas para la constitución de la comunidad en donde los cuerpos, sabientes, saber y dignidad conforman unidad en la comunidad que respeta la diversidad, diferencia y lo distinto.

La construcción del saber horizontal, comunitario, más allá del superior/inferior, antes/después, subdesarrollado/desarrollado sucede en la construcción de un saber verdad que no depende de la argumentación, de las pruebas lógicas, de las instituciones que lo avalan, sino de la dignidad del cuerpo (individual y social). El saber del cuerpo no es impuesto, abstracto, en el marco de nacionalidades abstractas donde los sujetos coinciden (infra 3.6 Anderson y la categoría del tiempo: comunidades imaginadas) es un saber de sí, un analizarse en comunidad y reconocerse con el interés común de la dignidad que supone una vida digna de vivirse que se ha redimido, emancipado y construye en el día a día su liberación.

En ese contexto es que las prácticas contrahegemónicas y de liberación son el "laboratorio de experimentación" que conduce de manera permanente a construir el saber que dignifica. Este conjunto de prácticas está en constante tensión, paradojal, enunciación en un espacio y un tiempo presente, fragmentario y paradojal (2015, p. 239).

No es una lectura del mundo ajeno a la comunidad, es una lectura del cuerpo individual y social que se resignifica en las prácticas cotidianas. Que protesta, resiste y construye. No hay una esencia previa, una pesadez del ser que establece orígenes y fines, en donde la pesadez del ser requiere ser cumplido por parte del individuo visto por los demás y por sí mismo como parte del sistema, sino que es en la comunidad constituida por

cuerpos que son fines de sí mismos, *auto-telos.* No cabe pensar objetos de estudio y ser sujetos cognoscentes, es pensarse a sí mismo, leerse a sí mismo y nunca ser objeto de estudio, sujeto gramatical, y sujeto de obediencia del que detenta el conocimiento legitimado, de ahí la importancia de tomar la voz y no solo de pedir la voz, recordar a los cínicos que aúllan en medio de los escenarios más diversos (2015, p. 337) en donde irrumpen los que toman la voz.

La pregunta que guía esa construcción del saber es la pregunta por el presente, análogo a la ontología del presente de Foucault expuesta por Sferco (2015, p. 253). Es desde ese presente que *constelar es la acción de traer al presente el pasado,* (infra 3.8 Benjamin y la categoría de tiempo: tiempo de constelar), pero no en calidad de historia sino en calidad de saber propicio para la constitución de los cuerpos de la comunidad que en su cotidianidad construye su dignidad, vidas dignas de vivirse, convertidas en una obra de arte.

No es el sujeto que se piensa como objeto de estudio, quedaría encarcelado a la epistemología cartesiana y a la legitimidad de instituciones y procedimiento de verdad desde la epistemología hegemónica, es el cuerpo que explora sus posibilidades. El espacio es el saber narrativo (infra 1.3 Diferencia entre conocimiento y saber), donde confluyen todo tipo de saberes y conocimientos.

Conocerse a sí mismo permite cierta liberación, es un esfuerzo por transformar la propia vida, lo cual suceded mediante un proceso de *apropiación del tiempo* (2015, p. 262) en el proceso de construcción de la propia identidad. De ahí el cuerpo logra recuperar la memoria perdida y hacerla presente en su constelar, en sus prácticas, saber que lo constituye como unidad en su diferencia, que hace persistir su diferencia, distinto y diverso.

La práctica de libertad empieza con actos de liberación conocerse a sí mismo y cuidarse a sí mismo, lo cual supone una serie de prácticas de sí que están vinculadas a las prácticas sociales (2015, pp. 261-263). En este proceso los juegos de verdad, que es una alegoría donde se compone un saber propio del saber narrativo, compuesto de todos los saberes, conocimiento, un equipo muy personal, en este espacio es donde *kairós* se hace

categoría para conservar y hacer presente. El cuidado de sí solo tiene sentido si es en función de los otros y el mundo.

El conocerse a sí mismo se ha descuidado su lado práctico y se destaca solo como si fuera una reflexión. Es la relación entre el saber y la vida, es el decir palabras que me digan, leer y escribirse a sí mismo, escribirse en las prácticas de yo, y en los otros, en las prácticas sociales, es el diálogo con uno mismo no para superar las clases sociales o simular las preferencias sexuales socialmente aceptas es para conocerse a sí mismo. Leer y escribirse en las palabras y las prácticas con uno mismo y lo otros, proceso que es una persistencia del presente, "a lo largo de una temporalidad" proceso centrado en el cuerpo, en *auto-telos,* no como parte de una totalidad en donde soy solo un elemento. Este proceso de cuidarse de sí, y conocerse a sí "pertenece al orden de la persistencia", solo en esta persistencia presente es que se pude hacer de la vida una obra de arte, hacer de la vida algo digno de vivirse, una vida verdadera (2015, pp. 265-271).

El tiempo de estas prácticas del yo/nosotros es *autotélico* (2015, p. 271), *el cuidado de sí* siempre tiene al yo como punto de partida y punto de llegada, no en un sentido egoísta pues este cuidado siempre se resignifica a partir de las relaciones con el otro, se escribe en uno mismo y los otros en prácticas sociales. Cambiar este *telos* de la línea de la historia horizontal, abstracta, en donde somos solo un particular que expresa la totalidad, es justamente cambiar a un tiempo en donde mi propia presencia, la del cuerpo individual y social es el *telos*, de ahí el *auto-telos.* De ahí que el tiempo sea un continuo presente, "atención sostenida a lo largo de toda la vida" (2015, p. 272).

Kairós es el tiempo de la oportunidad, que sucede estando en el límite y el borde, sosteniéndose en la mesura, pensamiento fronterizo para Mignolo, abismarse para Nietzsche. Estar listo para la oportunidad es una permanencia y presencia constante del cuidado de sí y atención permanente para conocerse a sí mismo, "inquietud de sí", metáfora del aguijón que mueve a, como el ejemplo de Alcibíades en Foucault, retomado por Sferco (2015, pp. 273, 278 y 282-283), en donde amado y amante es ocuparse de sí y de los demás, palabra diálogo y diagnóstico.

Amarse a sí mismo, requiere del tiempo humano, nunca del cronológico, cuyo abstracto sustrato nos hace parte de en términos de sujeción no de acompañamiento. Todo el proceso requiere de la "meditación, de un tiempo de algún modo 'suspendido'…es el tiempo en el sin tiempo de la contemplación del alma" (2015, p. 289). *Kairós* es el esfuerzo sostenido, la persistencia del presente del cuidado de sí y conocerse a sí mismo para permanecer en la diferencia (diversidad para este libro), y así "aprovechar el momento justo para la irrupción de su diferencia" (2015, p. 290).

En este proceso la verdad no es solo un decirse, un discurso o una teoría que cumpla con la teleología exterior al sujeto sino es la práctica misma del cuerpo (individual y social), la verdad es la transformación, (evocando la Tesis 3 sobre Feuerbach). Práctica que sucede en el momento oportuno, cuando es transformadora. Saber que transforma, no solo que reproduce el sistema hegemónico. Esta verdad es la *parresía* foucaultiana, vista y leída desde la descolonialidad. Este decir es un hablar franco práctica discursiva y no discursiva, palabra y acto (2015, pp. 301 y 303), indisoluble unión del sabiente, no del sujeto cognoscente.

No es el lenguaje que disfraza, que oculta, con trampas, adulador, con adversario, retórico (2015, p. 316), palabra pura sin práctica, promesa de político de partido en campaña, que produce hegemonía, es el decir verdadero, lectura desde el cuerpo, reflejado en el cuerpo social y llevada a cabo en la práctica social, persistiendo la diversidad, "articulación entre el orden del discurso y el orden de la acción" (2015, p. 304), tomar la palabra para la transformación de sí mismo, en el cuidado de sí y del otro, del cuerpo individual y social, "acto y discurso son una y la misma cosa, porque dan cuenta de una medida presente en el propio decir y porque ésta se corresponde con una medida presente en la propia vida" (2015, p. 308). Se articulan en el presente, vida, cuerpo, verdad y transformación, en la cotidianidad.

Para Descartes la verdad de los enunciados sucede en la justificación, la argumentación, para el cuerpo la verdad está en sus prácticas, la verdad de un enunciado está en su práctica (Marx, 1969),

> la verdad ya no constituye un problema de evidencias claras y distintas, sino que se corresponde con determinadas cualidades morales y éticas con las cuales el discurso filosófico 'equipa' su producción de conocimientos, o, lo que aquí se torna lo mismo, sus discursos de verdad. (2015, p. 311)

La construcción de este saber requiere de un diálogo, consigo mismo y con el otro, en ambos casos requiere de un ritmo humano, tiempo concreto, encuentro, intercambio e intervalos discontinuos con el otro y consigo mismo, un discurso fragmentario,

> En el diálogo hay proximidad y distancia, hay fraseo, construcción, vuelta sobre lo ya dicho, crítica, refutación; en el diálogo hay enunciados afirmativos, desiderativos, exhortativos; en el diálogo se juegan palabras e imágenes, ejemplos, anticipaciones, cuestionamientos, confusiones, riesgos. No existe forma de dar con la verdad evitando sus peligros; no existe forma de hablar franco que pueda eludir el malentendido. (2015, p. 314)

No es obediencia a la ley, al estado de derecho, mucho menos a la autoridad jerárquicamente impuesta, es cuidado de cuerpo, tanto individual como social, "temporalidad pensante y meditativa" (2015, p. 315), suspendida y permanente, persistencia del presente. Kairós en acción. Tiempo humano que se reconoce en el otro para conformar la comunidad como unidad en donde hay dignidad y respeto para la diversidad, autoridad flexible, que dependiendo los momentos aporta cada uno desde su capacidad y hacia su necesidad. Diálogo entre hablante y oyente con funciones intercambiables, autoridad recíprocamente a cargo, "plena y satisfactoria en el vínculo con los otros" (2015, p. 318). Recíproca acción con el otro donde yo y otro resultan ser el mismo, en la dignidad de la diversidad.

Este proceso de construcción nunca sucede en el tiempo hegemónico, cronológico, progresivo, horizontal y acumulativo que establece relaciones de negación de la coetaneidad (infra 3.3 Fabian y el tiempo: la construcción del otro), sucede en el *tiempo parresiástico* (2015, p. 321), considerado

el tiempo en que hay discontinuidad, ruptura con el tiempo cronológico, políticamente hegemónico, interrupción del orden de construcción del conocimiento fetiche, impulsando un vuelco y subversión.

Solo los cuerpos que tienen el coraje y valor de discontinuar son aquellos que construyen saberes/sabientes que hacen persistir y permanecer la presencia de su diferencia y que están en condiciones de vivir una vida digna de vivirse, dignidad, haciendo de su carencia, ausencia una alegría por el vivir.

3.8 Benjamin y la categoría de tiempo: tiempo de constelar

En su origen etimológico la palabra *constelación* hace referencia a un conjunto, reunión, acompañamiento de estrellas, es el resultado de la acción de *constelar* que inicialmente podemos definir como poner en relación elementos no necesariamente en un sistema sino en un espacio. Constelación es el concepto que usa Benjamin para referir de manera metafórica el espacio de *construcción de la memoria* que da como resultado la *historiografía* a diferencia y en oposición con el *historicismo.*

No es posible que la *constelación* sea un *espacio homogéneo,* es necesario que esté lleno de *tensiones,* inconsecuencias, contradicciones, aporías, dilemas, antinomias, etc. Justamente esa característica, *la complejidad* y *las tensiones* son las que la hacen tener un tipo peculiar de unidad que contiene lo diverso sin haberse resuelto en una suerte de superación dialéctica.

La *diversidad cultural,* constitutivo a la base de la epistemo-grafía de la liberación que se constituye *saberes únicos, no* podría decir *objetos únicos* porque caería de nuevo en la relación sujeto-objeto, insisto constituye "saberes únicos" y aún más allá "sabientes únicos" que reconocen su posición en la diversidad, su diferencia, distinción y posición en la diversidad. Saberes indisolublemente unidos a sus sabientes, por lo tanto, únicos. Inclusive cabe la posibilidad de que no sean saberes de los que tenemos que reflexionar sino sabientes cuyo saber histórico único sea saber memorable, digno de ser parte de la memoria (Benjamin, 2008, p. 54).

Este saber constelación, saber memorioso, reconoce la "oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido", o sea que en el pasado reconoce la oportunidad de transformar el mundo "hace saltar" (2008, pp. 94, 112, 115, 116) un curso lineal, progresivo, homogéneo, acumulativo y cuantitativo de percibir del tiempo. "Hacer saltar" es justamente las palabras claves del tiempo otro (2008, pp. 54-55).

Hacer saltar

Hacer saltar (2008, pp. 94, 112, 115, 116) una determinada vida de una determinada totalidad o época hacia la *identidad de la otredad híbrida (concepto onoto-gráfico),* que en términos políticos es el subalterno de Modonesi (2010). Es una forma de *superación diferente que la dialéctica,* en lugar de conservar y suprimir, hay un suprimir y destotalizar, señala la creación, la praxis de transformación de las tesis 3 y 11 sobre Feuerbach de Marx, romper, discontinuar, heterogeneidad, hacer heterogéneo con un origen otro (el auto-telos infra 4. El tiempo de la liberación), con una historia otra, más allá de la historia esencial y totalizadora (Benjamin, 2008, pp. 54-55).

Hacer saltar y otredad híbrida

Hacer saltar el continuo está acompañado, entre otras cosas, de la construcción de la otredad híbrida, cuyo saber es un continuo con el sabiente y su saber historiográfico, contiene saltos, puede haber conflictos, tensiones, heterogeneidades, respeto por la diversidad intercultural pero no continuo, total. Este proceso de constitución a través de la extracción de las astillas del tiempo pasado de la opresión, tanto la sufrida en cuerpo propio como la sufrida por cuerpos sociales solidarios y siempre aptos para ser presentes en la persistencia de la diversidad, es un tiempos destotalizado de la epistemología hegemónica, discontinuo del tiempo como medida cuantitativa de todas las cosas (infra 3.1 Negri: el tiempo como medida del trabajo y de la vida) y dirigido hacia la calidad humana y dignidad humana del sabiente), y ruptura en términos de práctica social guiada por el sabiente. El método propuesto por Benjamin es la *dialéctica a saltos.*

Dialéctica a saltos

La visión que de Europa tiene Benjamin es que la transformación ahí es imposible, los días de rememoración que actualizan el pasado en el presente mediante la "dialéctica a saltos" en Europa "son monumentos de una conciencia histórica de la cual en Europa, desde hace cien años parece haberse perdido todo rastro" es decir que se ha montado en la abstracción del tiempo vacío, del tiempo cuantitativo (Benjamin, 2008, p. 52). En contraste el presente del materialismo histórico "tiempo se equilibra y entra en un estado de detención" es el permanente presente del que habla Sferco (infra 3.7 Sferco, Kairós y Foucault). El presente del historicismo es la imagen de un eterno pasado, la historiografía es la experiencia única que mantiene su singularidad en unidad, constelación en tensión (2008, pp. 53-54).

Dice Benjamin, "mientras que la relación del antes con el ahora es puramente temporal (continua), la de pasados con el presente es una relación dialéctica, a saltos" (2008, p. 96), no precisamente dialéctica, es una expresión de Benjamin que refiere otro modo de ser y saber, otra ontología y epistemología, más allá de la dialéctica Parecería que en el marco teórico de Benjamin la única posibilidad de explicar esta discontinuidad en el tiempo es a partir de la dialéctica, a saltos. En nuestro tiempo, después de rizoma, arqueología, genealogía, analéctica, deconstrucción, descolonial y otros espacios, no la llamaría "dialéctica a saltos" pero mantengo el concepto como parte del proceso de construcción de la constelación.

Tomando como referencia las categorías de la lógica dialéctica que es un bucle que incluye conservar-suprimir-superar, la "dialéctica a saltos", tendría que incluir destotalizar-exteriorizar-crear. Todo ello en la *praxis* liberadora, saber-sabiente, subalterno-práctica social, todo ello es una *constelación* donde solo hay acompañamiento, pero no antes-después, superior-inferior, cada uno es su propia diferencia como otro híbrido, en busca del mundo por construir desde el mundo que no acaba por morir, para construir otro donde quepan muchos mundos.

De acuerdo con Benjamin, la exposición crítica que del capital hace Marx no es una exposición lineal sino una constelación convertida en una teoría tensada que resulta ser la armazón de hierro alrededor de la cual se constituye la reproducción del valor sobre la finalidad de valorizar el valor, producir ganancia. Es una historia constelar del capitalismo donde todas las categorías están siempre presentes, desde que empezó ese modo de producción hasta el día de hoy, en una persistencia del presente "Abarca la constelación en la que su propia época había entrado con muy determinados momentos anteriores de la historia. Contiene un concepto del presente como un tiempo del ahora en que están incrustadas astillas del tiempo mesiánico" (2008, p. 117) o sea del tiempo de la liberación, transformación y revolución.

En este ejemplo. el capital es en sí una constelación que tiene astillas del tiempo de la revolución, del pasado que no es pasado sino presente persistente, que hace persistir la diversidad (2008, p. 117). Aquí Benjamin trata el tema capital como si fuera una constelación

> En una investigación materialista, la continuidad épica entra en quiebra en benefició de la coherencia constructiva. Marx reconoció que "la historia" del capital se expone como la armazón de hierro, ampliamente tensada, de una teoría. Abarca la constelación en la que su propia época había entrado con muy determinados momentos anteriores de la historia. Contiene el presente como un tiempo ahora en el que estén incrustadas astillas del tiempo mesiánico. (2008, p. 117)

Marx y la armazón férrea

Describe Benjamin *El Capital* de Marx como una constelación "armazón férrea de tensiones amplias, de una teoría" que recoge los intereses de la humanidad mejor que el historicismo de la historia universal. "Honrar la memoria de los sin nombre" y ahora añadiría que no solo sin nombre, sino sin voz (Benjamin, 2008, p. 91).

.

Salto no dialéctico
Ese salto que anuncia un nuevo modo de dinamizar ya no es dialéctico, porque no logra la superación, porque no es simulación de diálogo (negando la coetaneidad (infra 3.3 Fabian y el tiempo: la construcción del otro), que simule construir acuerdo, pero realmente domine, explote y violente en nombre del bien común. Es en el marco de esta construcción de la constelación con la dialéctica a saltos que podemos visualizar dos posturas que son punto de referencia, el historicismo lineal, acumulativo, progresivo, unidireccional y la historiografía, materialista, constelar y construida en el tiempo de la liberación.

Historicismo vs historiografía
Benjamin hace una diferencia entre *historicismo* e *historiografía,* aquel es esencialista y este es el que produce constelaciones. La historiografía hace saltar la continuidad histórica produciendo *discontinuidad, ruptura* y *destotalización* (2008, p. 73). La historiografía construye su saber mediante la extracción de astillas del tiempo mesiánico, astillas extraídas de la historia y que se incrustan en el tiempo ahora. "Aprehende la constelación en la que ha entrado su propia época con una determinada época anterior. Funda de esta manera un concepto del presente como ese "tiempo ahora" en el que están incrustadas astillas del tiempo mesiánico" (2008, pp. 58, 109, 117).

Ese saber no es accesible, se tiene que *extraer* mediante un "un proceso destructivo o crítico en la historiografía", cuando destruye la historia universal y la incrusta de astillas del pasado que hacen ver la época pasada como actual, destructivo del historicismo (2008, pp. 94-95).

Este proceso de destrucción del historicismo es una constelación de peligros para la construcción del conocimiento de la historia universal historiográfico del otro (2008, pp. 94-95) pues su continuidad con todo lo que eso significa entra en un enfrentamiento entre clases sociales, genero, razas y culturas, todas ellas inconmensurables a una sola epistemología y ontología excepto si de excluir, dominar, explotar y violentar se trata. Así también hay un enfrentamiento, lucha, proceso de destrucción del

historicismo, llevado a cabo en general por el saber otro en unidad con el sabiente mediante la lectura del propio cuerpo constituido en comunidad democrática tanto para la emancipación como para la liberación.

Sobre el historicismo

Para Benjamin (2008) el historicismo resulta de la construcción de conocimientos sobre la base del tiempo cronológico que es lo mismo que el tiempo físico que se monta sobre la línea de los números racionales y que es utilizado por el historicismo para representar el tiempo de lo humano de modo horizontal, continuo, homogéneo, acumulativo y abstracto, categoría temporal que aplicada a las relaciones interculturales sirve para medir el desarrollo y el progreso.

La secuencia de los números racionales está basada en una operación enteramente abstracta propia de las matemáticas. Esa operación matemática sirve para hacer los intervalos homogéneos de tiempo que, vinculada con divisiones propias de movimiento de rotación y traslación de la tierra nos da como resultado partes alícuotas que llamamos segundo, minuto, hora, día, mes, etc., así hasta llegar a milenios y demás posibilidades temporales propias del tiempo cronológico, abstracto, representación matemático-física del tiempo.

Esa continuidad matemática aplicada para analizar la secuencia de los eventos humanos se convierte en la relación causa-efecto que hace aparecer la memoria de las relaciones humanas como homogénea, contigua que al sumarse mediante una operación acumulativa que, lógicamente puede ser dialéctica que, por supuesto incluye la superación dialéctica (suprimir y conservar) van generando la idea progreso en la memoria de los eventos humanos y en donde muchos historicismo tienden a describir los protagonismos individuales, valorados y narrados como el origen de los cambios sociales, generando así las posibilidades de progreso y desarrollo de la historia a factores fortuitos y/o mediante el culto a los héroes o protagonistas activos de los historia, no a los cuerpos sociales que luchan por sus intereses comunes. Todos los protagonistas

sociales de la historia, los "sin nombre" quedan al amparo, buena voluntad y acción del héroe histórico en turno.

Justamente por garantizar esa continuidad, homogeneidad en la marcha de la historia y el "progreso humano" es que el historicismo suprime muchos pasajes y memorias que no garantizan continuidad por lo que resultan elementos no valiosos para formar parte del historicismo como lo llama Benjamin.

Como ya mencioné, la categoría temporal sobre la que se construye el historicismo es un concepto de tiempo cuantitativo montado sobre la abstracta línea de los números racionales que a diferencia de los naturales aceptan contar los números más allá del cero en términos regresivos, procesos sumativos y acumulativos. La supresión de ciertos pasajes de la historia para conservar la continuidad y el progreso no es algo gratuito, sino que obedece a intereses específico que políticamente permiten la continuidad de los sistemas y, en su caso, de los privilegios para ciertos grupos específicos.

A nivel subjetivo este historicismo aporta los elementos propios para la construcción de identidades de sujetos políticos abstractos cuyos intereses de clase, etnia, raza y género se ven disfrazados por conceptos abstractos como "ciudadano", "político", "burócrata", "maestro", "diputado", "presidente" y un sin número de figuras políticas que, como guion de obra de teatro deben ser encarnados por los actores que ajustan sus identidades a la medida del papel en turno asegurando así la marcha y el progreso homogéneo de la historia en su carácter de historicismo, papeles protagonizados y encarnados por grupos de actores políticos que garantizan la reproducción del sistema. Los actores políticos dentro del marco del historicismo entienden su sentido de vida como parte de esa totalidad, que históricamente bien puede ser la nación, el estado, la región o inclusive, (referido de manera implícita), el "universo" en la llamada historia universal.

El problema social (lo cual incluye aspectos políticos y económicos), que genera este historicismo es que todos aquellos fragmentos de la historia que no tienen continuidad con los entes históricos estudiados en

continuidad y progreso regularmente son la memoria de cuerpos sociales excluidos, dominados, sometidos, violentados en su cultura, tradiciones, conocimientos y en general en sus relaciones sociales y memoria. Dichos grupos, para adquirir sentido y legalidad, legitimidad dentro del sistema deben desarrollar prácticas que contribuyan a la construcción de los entes históricos abstractos propios del sistema como la nación, el estado o el universo o cualquier otro objeto del conocimiento propio del historicismo. Cuerpos sociales marginados, excluidos y que para ser parte de la historia deben construir identidades que protagonicen los papeles previamente asignados en el concierto político.

En conclusión, el historicismo produce conocimientos de consumo para la construcción de identidades políticas que protagonizan relaciones sociales propias para la reproducción del sistema. El conocimiento producido con las herramientas del historicismo es destructivo de otros modos de percibir la memoria de los cuerpos individuales y sociales, resultando en un conocimiento destructivo de esos otros modos de saber y llevar a cabo prácticas sociales. En muchas ocasiones se produce un "epistemicidio" (al desaparecer una cultura se aniquila una forma de saber), una supresión de saberes que no garantiza la continuidad y el progreso del universo subyacente a la "historia universal". El historicismo resulta un peligro para la diversidad cultural y con ello para la diversidad ecológica que, está bien documentado, que una depende de la otra.

Dado que el historicismo está montado sobre la línea de los números racionales y los cuerpos individuales y sociales presentes se conciben en ese marco como una pequeña parte del desarrollo tanto hacia el pasado como el futuro, la sensación de insignificancia, invalidez y poca importancia de los cuerpos ante la relación "infinita" con el tiempo, permite en muchos casos prolongar y postergar la espera de justicia, progreso hasta convertirla en esperanza y desesperanza y anomia ante la irremediable condena a posiciones sociales son deseables como pobreza, genocidio, epistemicidio y demás fenómenos sociales indeseables.

Historicismo
El historicismo es el “encadenamiento causal de tejidos fortuitamente” (Benjamin, 2008, p. 73), o sea como un traje a la medida, pero no para fortalecer la clase sino a través del debilitamiento de la clase o grupo que se instrumentaliza, que se usa como medio para ciertos fines, explotación, manipulación, fetichización, etc. Es la propaganda, historia como propaganda.

Astillas del tiempo suprimidas
Para lograr esa humanidad y razón abstractas, el *historicismo* suprime muchos saberes/astillas del tiempo que, por no garantizar continuidad en la línea de la historia. El proceso de construcción del historicismo es el reconocimiento de un nexo causal entre los distintos momentos. No un nexo humano sino una consagración del humano abstracto, “los sin nombre” (Benjamin, 2008, pp. 91, 108-109).

Historicismo e historia universal
Por lo dicho es que el historicismo culmina en una historia universal, que, como un proceso aditivo, llena el tiempo homogéneo y vacío. El objeto de ese tiempo continuo y homogéneo es “la humanidad de todos los tiempos” y dentro de él “descubrir en este progreso limitado y precario, un movimiento de la “razón universal” (Benjamin, 2008, p. 66).

Historia abstracta, el vencedor
El historicismo resulta de la *empatía con el vencedor* que finalmente “beneficia siempre a los dominadores del momento” y en donde “los bienes culturas” del perdedor, de los vencidos, oprimidos y explotados son mirados desde el historicismo con espanto. Construyéndose identidades a la medida de su propia destrucción cultural, condenados a vivir en la exclusión del sistema como servidumbre anónima de la agencia histórica. La historiografía tiene que mostrar que “los bienes culturales” están vinculados a la “servidumbre anónima” (Benjamin, 2008, pp. 92-93).

Dice Benjamin, "existe la relación más estrecha entre la acción histórica de una clase y el concepto que esta clase tiene…" tanto de su historia venidera como de su historia pretérita. O sea que la práctica política es una sola con la idea del tiempo, pasado-presente-futuro como unidad en el instante de la revolución (2008, pp. 93-94).

Línea abstracta y fetichismo de mercancía

Así como en la teoría del valor de Marx el intercambio de mercancías se realiza sobre la base del abstracto valor de cambio expresado en la figura del dinero, dejando de lado las relaciones sociales de donde provienen así como sus consecuencias de explotación, despojo, dominio, etc., sintetizado en el "fetichismo de la mercancía" por Marx en *El capital* (infra, 3.1 Negri: el tiempo como medida del trabajo y de la vida), podemos afirmar que la categoría de tiempo cuantitativo que resulta ser un tiempo abstracto propio del historicismo, produce ese conocimiento de consumo para la construcción de identidades políticas que se convierten en sujeto histórico cuya producción de relaciones sociales, reproduce el sistema y junto con él a sus privilegiados ocultando los efectos de despojo, acumulación y explotación para los propios protagonistas del proceso.

Las imágenes que, bajo esas condiciones somos inducidos a construir de uno mismo para generar la identidad propia, se vinculan con la propia existencia que sí está confinada a un *tiempo abstracto,* entonces hacemos de nuestras imágenes eso mismo, una presencia abstracta de nuestra identidad (Benjamin, 2008, p. 36).

La idea que nos hacemos desde esa perspectiva, por ejemplo, de la "felicidad" resulta en algo abstracto que late en compañía de los otros abstractos vistos desde el tiempo cualitativo, probablemente en conductas sociales como el consumismo y el clasismo. Construir sociedades en base a categorías extraídas de la historia abstracta como "ciudadano", "pueblo", "mexicano", "latinoamericano", "votante", también es una práctica social, política y/o económica abstracta.

Lo mismo ocurre con el pasado, hay un ocultamiento de astillas que nos hace pensar la redención en términos abstractos. Redención (2008,

p. 36) es librar a una persona de su esclavitud, de la opresión, explotación y violencia en este caso. Ahora bien, pensar el progreso como un avance del abstracto del género humano en una línea del tiempo homogéneo y aparentemente llena, pero de abstracciones, luego entonces vacía, que nos abstrae de nuestros propios intereses es una forma de construir la identidad sobre un humano abstracto. El tiempo cuantitativo que construyo las memorias del historicismo y concluye con la historia universal resulta ser vacío, homogéneo, el continuo que siempre posterga la esperanza, maneja el ideal en el más allá, la utopía, siempre más allá del horizonte.

Identidad y normalidad de la memoria

Hay una regularización de la memoria de los cuerpos sociales, que produce personalidades con memoria sedentaria que solo se montan en el continuo de la historia universal, en la memoria. En contraste construir la propia memoria en un saber otro, desde el tiempo como liberación es generar la propia constelación, generar un espacio donde conviven pasado, presente y futuro como un permanente presente en donde la acción o práctica política conjunta un todo con el instante presente (Benjamin, 2008, pp. 98-99).

Si nos pensamos a nosotros mismo en el marco del progreso infinito, no suponemos una parte, un engrane de ese continuo en el tiempo. Pero si nos pensamos desde la finitud, no la infinitud del progreso y perfectibilidad, entonces reconocemos el sentido de la vida misma en los discontinuo, en la destrucción de la promesa de ese progreso que conduce a la perfectibilidad infinita (2008, pp. 98-99).

A la base de la idea del continuo en la construcción de la memoria colectiva esta la idea de "perfectibilidad infinita" (2008, p. 99) y "progreso", luego entonces la "perfectibilidad infinita" es una "argucia de la razón" para construir una memoria abstracta.

El progreso, la idea de constante creación y construcción, de manera homogénea, contrasta con la idea de la destrucción como la base de la humanización propio del tiempo discontinuo, del espacio como constelación propia de Juan Rulfo y de lo que plantea Proust. Pero ¿Qué tipo de

destrucción? Justamente la discontinuidad del tiempo, la transformación para lo nuevo (2008, pp. 98-99).

La lucha contra el historicismo pasa por la necesaria "iluminación de lo que merece ser destruido", responsable de la catástrofe producida por el progreso haciendo aparecer así la "perfectibilidad infinita" como la parte iluminada que debe ser destruida, rn contraparte queda la *finitud del instante* (2008, pp. 98-99), el presente permanente como el espacio de eternidad en donde la práctica política de la persona, (para este libro del cuerpo), adquiere sentido en compañía de su respectiva comunidad, dando solución a los problemas sin postergarlos en el tiempo de la burocracia formar comités, consejos y toda esa danza procedimental que posterga eternamente hasta la desesperanza.

El tiempo continuo es de los opresores, liberar el tiempo es "hacer saltar el presente fuera del *continuum* del tiempo histórico; tarea del historiador" (2008, p. 98).

Contra la historia universal

El proceso de liberación debe pasar por el hecho de liberar la memoria, luchar contra la historia universal vacía, cuantitativa, progresiva, acumulativa y homogénea. En un primer momento la memoria para la diversidad tiene la misión de iluminar la memoria de cada comunidad, grupo, ONG, AC, movimiento social., encontrar "la esencia de los pueblos" dice Benjamin (2008), o sea no oscurecer sus particularidades, sino especificar no solo sus diferencias hacia adentro sino su "distinción otra" refiriendo el concepto de Dussel y la diversidad intercultural expuesta en este libro (infra 1.3 Diversidad intercultural y saber otro), pero dicho desde dentro de la propia cultura entonces es un decir solo para adentro, incomprensible para las otras culturas de la diversidad intercultural (2008, p. 90).

La alternativa es en una historiografía en donde los concretos compañeros de comunidad de clase, etnia, raza, clase o género vistos desde la constelación, todos ellos cuerpos concretos de carne y hueso cuya terrenalidad e intereses es el espacio enunciativo para constituirse en el saber otro que conduzca a los acuerdos y construcción de comunidades.

Sobre la historiografía

La memoria individual y colectiva de los cuerpos debe emanciparse y liberarse del historicismo, de ahí la necesaria construcción de la historiografía que de acuerdo con Benjamin tiene un carácter materialista y entra en conflicto con la coherencia constructiva del historicismo (Benjamin, 2008, p. 117).

El carácter materialista de la historiografía hace saltar la continuidad histórica del historicismo, generando así una ruptura y destotalización de la memoria y abriendo la posibilidad de lo que para Foucault (2000) es la genealogía, disciplina que construyen los grupos cuya memoria e intereses no se encuentran presentes en el historicismo.

La historiografía muestra la memoria del dominio y opresión, violencia y explotación que son disfrazados por la abstracción de las narraciones de la memoria del sistema, montados en la línea abstracta de la "historia universal". Muestra como las prácticas sociales del presente, condicionadas por el historicismo son un modo de continuidad con la idea de progreso (dialéctica acumulativa y reproductora, variación de lo mismo, reformismo), y junto con ella de los privilegios para cierta clase, género, etnia y raza.

La historiografía rompe con la idea del tiempo humano vinculada a la eternidad tanto hacia el pasado y el futuro, que para efectos de ciertas disciplinas resulta valiosa, pero para efectos de liberación y emancipación, abolición de la simulación, opresión, explotación y demás prácticas sociales, resulta dañina y epistemológicamente la condición de posibilidad de reproducción de privilegios.

El principio constructivo de la historiografía materialista y liberadora de la memoria de los cuerpos sociales oprimidos no es la línea de los números racionales sino un *principio monadológico* que expone Benjamin con la *figura de la constelación* (2008, pp. 112-118), que, en este libro se analiza como resultado del acto de constelar en donde la construcción del saber de la memoria esta graficado en relación a los intereses del cuerpo sociales en cuestión, en una coherencia constructiva que no está en términos abstractos sino en términos de unidad con el cuerpo en

cuestión cuyo fin de la historia no está en una línea abstracta sino en sí mismo, un *auto-telos* (infra 4 El tiempo de la liberación), como principio constructivo.

En el proceso de construcción de la historiografía, al mismo tiempo liberación y emancipación de las memorias de los cuerpos sociales respecto al historicismo, este va siendo resistida y protestada mediante "astillas de tiempo mesiánico" (2008, pp. 58, 109 y 117) que son la presencia del pasado de emancipación y liberación que es el interés del cuerpo social en cuestión constituyendo una unidad constructiva que respeta la singularidad y la diversidad, tensión compleja entre unidad y diversidad, nunca una superación dialéctica.

"La conciencia de la discontinuidad histórica" es lo propio del saber que construye en el marco del tiempo de la liberación. Esta conciencia es una sola con su práctica política de protesta, resistencia y transformación social (2008, pp. 93-94).

Historiografía, salvación y destrucción

En la historiografía hay un *impulso de salvación* (Benjamin, 2008, p. 25) por parte de los constructores de la historiografía, sabiente para este libro, que constituye el saber otro para hacer saltar el continuo de la historia, el historicismo con su instinto destructivo. El *impulso destructivo* es en las prácticas sociales de emancipación y el de salvación dirige hacia la liberación y el *instinto de salvación e instinto destructivo* (2008, pp. 94-95).

Historiografía, mónada emancipación

La historiografía es un pensar en un espacio que se detiene en su esperanza, que "cristaliza como mónada". Dicha constelación es un espacio único donde se articulan en tensión tanto la diversidad cultural como el otro distinto y el mismo diferente que siempre cambia a lo diverso, la variación de lo diverso. Esa constelación se convierte en un "signo de una detención mesiánica del acaecer… una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido" (Benjamin, 2008, pp. 54-55) signo

presente que nos lleva a liderar por la emancipación y la liberación, aquí está el salto del curso homogéneo de la historia.

Historiografía y materialismo

Según Benjamin en la historiografía, que es materialista, contiene el "beneficio de la coherencia constructiva" no la continuidad épica narrativa, tal es el caso de *El capital* de Marx como una historia del presente, esquema férreo y crítico que muestra la línea cuantitativa de continuidad histórica en quiebra, la intención es mostrar ese historicismo, epistemológicamente cuantitativo y en términos humanos una narración de explotación, saqueo, violencia y aniquilación de la vida humana en la tierra, repito, la intención es, como lo hizo Marx con la historia del capital en su obra "se expone como la armazón de hierro, ampliamente tensada, de una teoría" (Benjamin, 2008, p. 117).

Visión materialista de la historia

Esta visión materialista de la historia contiene tres elementos, (1) discontinuidad del tiempo, (2) fuerza destructiva como la crítica de la idea de progreso y perfección infinita, me recuerda mucho el buen y mal infinito de la dialéctica de Hegel, y (3) la tradición de los oprimidos. Aquí tenemos la destrucción y la discontinuidad como "clima de auténtica humanidad" (Benjamin, 2008, pp. 98-99 y 103).

Fuerza redentora no del futuro abstracto y en la desesperanza utópica sino de la tradición de los oprimidos presentes en los que resisten, protestan y transforman el sistema desde la unidad constelación. La memoria colectiva por construir es la del tiempo del ahora, del presente que "le pone la mecha al continuum de la historia" es decir los descontinua, lo hace saltar para la construcción de una constelación e incluye la vida humana (2008, pp. 103, 112-118).

La historiografía tiene una conexión con los intereses sociales y políticos de los cuerpos, pues se rememora, se extraen astillas del tiempo, rompiendo la continuidad el pasado e instaurando en el presente la ruptura

de su continuidad mediante una rememorización para la redención. *ocurrencia salvadora* (2008, pp. 108-109), o sea la liberación, el proceso constante.

Liberar la historia

El asunto aquí en el libro y en la catástrofe civilizatoria, pasa por *liberar la historia,* liberar a la memoria para que esté al servicio de la comunidad y no la comunidad al servicio del historicismo llenando los vacíos de la línea cuantitativa del tiempo. Esta liberación del tiempo pondrá la práctica política al servicio de la justicia social.

Tiempo ahora

La alternativa planteada por Benjamin (2008, p. 52) es el *tiempo del ahora* y pone como ejemplo a Robespierre para quien la antigua Roma es un tiempo del ahora que hace saltar el *continuum* de la historia, el tiempo abstracto, Roma retorna, se hace presente en las prácticas sociales y políticas de la Revolución francesa. Ese es la persistencia del presente (Senda infra) presente continuo, la eternidad secular que acompaña la transformación en nombre de la justicia. Ese es el tiempo sobre el que el saber del otro construye su propio saber, que lo empodera, fortalece y conforma en una de otredad híbrida. No es el pasado que se haga presente, es el pasado actualizado en el presente "estar en la espesura de lo de antaño". Y no es que se traiga el pasado al presente, sino que el saber otro en tiempo pleno, de ahora, permanente presente es una misma constelación, que vive en la subjetividad del protagonista político (2008, pp. 51-52). De ahí que el sabiente y el saber son uno solo, no es objeto de estudio, es saber en presente para ser usado en el proceso de empoderamiento de los cuerpos para la resistencia, protesta y liberación, en el tiempo de la liberación "no hay un instante que no traiga consigo su oportunidad revolucionaria" (2008, p. 69).

Tiempo pleno, pensar revolucionario

En el *tiempo pleno* o lleno, cada instante es una constelación que conserva la singularidad específica y desde ahí una "solución completamente nuevamente una tarea completamente nueva (Benjamin, 2008, p. 57). El pensar revolucionario lo es para cada instante. Se abre ante cada instante el pasado que había estado "completamente clausurado hasta entonces", en unión, coincidencia, instante constelación con la práctica política (2008, p. 57). La intención es la construcción de "la sociedad de hombre libres" como dijo Marx, sociedad justa que no es la última superación dialéctica del historicismo sino la interrupción del historicismo una vez instaurada la historiografía en los cuerpos de la diversidad intercultural.

La sociedad sin clases es la "secularización del tiempo mesiánico" es el tiempo de la liberación. En contraste, cuando esto se eleva a "lo ideal" entonces estamos en la utopía de la abstracción, de nuevo en el continuo pasado-presente-futuro.

Tiempo de revolución

Ese tiempo de liberación tiene la peculiaridad de "abrir puertas del pasado clausuradas hasta entonces" y no solo en función de descubrir nuevos episodios de la memoria colectiva sino en función de fortalecer el presente revolucionario y transformador, en donde esa puerta al pasado sea una cesar al fortalecimiento, empoderamiento del grupo privilegiado en cuestión. Así hay que redescubrir y resignificar las tradiciones culturales y reconocerlos como bienes, las prácticas concretas de los ancestros, de los abuelos y abuelas, constituyendo con todo ello un presente, no solo una remisión al pasado, sino un presente que nos ubique en la práctica política (Benjamin, 2008, pp. 69-70).

Sociedad sin clases vs tiempo de la liberación

Pero aquí de nuevo "la sociedad sin clases" parecería que es un ideal, una utopía, un lugar a donde vamos y el tiempo de la liberación no es así. La sociedad sin clases no es un lugar, es un proceso. El tiempo de la liberación es el constante proceso de construcción de la sociedad sin clases

que bien pude ser dicho con las mismas palabras de Marx al afirmar que comunismo no es un ideal a perseguir sino "mejorar el estado de cosas actual" (Engels y Marx, 1974, p. 37).

Pensar revolucionario y tiempo pleno

El pensar revolucionario y de transformación se construye en un tiempo pleno y humano, desde el espacio enunciativo de cada comunidad, grupo, movimiento social, pueblo originario, congregación, sociedad, sindicato, etc., no importa la configuración, lo que importa es que su práctica social y política sea siempre en proceso de construcción de la sociedad de humanos libres. Así como la libertad no es un sustantivo, un objeto de estudio, un sujeto gramatical, un juicio lógico, sino una práctica política, la sociedad sin clases es un proceso (Benjamin, 2008, pp. 69-70).

División social del trabajo, el intelectual

Los efectos de este proceso para la división social del trabajo y dentro de ella la función del intelectual en el proceso son cualitativa y humanamente significativos y transformadores, a su vez revolucionarios. El intelectual ya no construye fundamentos o da razones para actuar, sino que es parte del mismo actuar, compañero de lucha (Benjamin, 2008, pp. 69-70).

Lucha por el pasado oprimido

Se lucha por el pasado oprimido, aquí está el principio de la historia o del tiempo de la lucha, que previamente dijo que es diferente del tiempo de la sociedad sin clases. Esta obra completa de transformación no está en el todo abstracto sino en la obra singular de la comunidad, ahí está el reflejo del cuerpo individual/social con que se constituye la comunidad (Benjamin, 2008, pp. 112.-118).

Tiempo de lucha y tiempo de liberación

Hay dos órdenes temporales, el de la lucha por la sociedad sin clases y el de la existencia de la sociedad sin clases (Benjamin, 2008, pp. 100-101), para los efectos de este libro son las prácticas sociales de emancipación

y de liberación, de lucha contra el sistema y de construcción de la autonomía de la comunidad.

Tiempo de la liberación

El calendario del tiempo de la liberación no solo es el tiempo que mide, como los relojes que objetivan la mecánica del tiempo, que debe ser homogéneo y llenado de manera abstracta. El calendario del tiempo de la liberación es el tiempo del día de la conmemoración. Presente que no solo transita en la ceremonia, sino tiempo presente firme en un "estado de detenimiento", presente memoria de una profecía, de la liberación que no anuncia un futuro sino "delata aquello por lo que la campana ya dobló" (Benjamin, 2008, pp. 112-118) la liberación. En el calendario constelar de la liberación el pasado no se hace presente, se actualiza en el proceso de emancipación liberación.

Constelación

La *constelación,* no es una relación pasado presente como conexión causal, cuantitativa o numérica, abstracta, sino *es una unidad* en una imagen (Benjamin, 2008, pp. 95-96). Es unidad del sabiente con el saber que en la medida que toma la palabra y enuncia al leer sus cuerpos se hace la constelación y se hace a sí mismo como sabiente, miembro de un cuerpo en una comunidad democrática.

Constelación, sentir el mundo

Esa forma de sentir el mundo desde la constelación siempre es en tensión, en contradicción, en un más allá de solo reproducir el mundo del horizonte de experiencias que provee el mundo, es decir interpretarlo o entenderlo y llevar a cabo prácticas sociales en un sentido diverso, se percibe como la realidad "*fascinante y amenazadora,* como deseable y repulsiva, y en la que no es posible distinguir con claridad donde termina lo uno y donde termina lo otro" (Benjamin, 2008, pp. 16-17). Dicho por Bolívar Echeverría en la presentación del libro de Benjamin.

Constelar y comunidad

El trabajo de memoria individual y colectiva de la constelación es vincular con uno mismo y su comunidad, en el marco de la diversidad cultural, aquel significado que empodera mi práctica política y junto con ella mis intereses en función de la transformación de la sociedad, política y economía (Benjamin, 2008, p. 73). La forma de construir una constelación supone, en la descripción de Benjamin, en un concepto del *presente* en que están "incrustadas astillas del *tiempo mesiánico*" (2008, p. 58), es decir del *tiempo de la transformación,* pues de lo que se trata es de transformar el mundo, y ese proceso requiere de una interpretación que acompañe (no que sea la causa), que acompañe el proceso de transformación, interpretar para transformar, y ese es el saber otro de la memoria para transformar acompañado por una onto-grafía y una epistemo-grafía. Ese astillar la historia es hacer ver el pasado en el presente, no es hacer presente el pasado.

Presente permanente

El *presente permanente* que busca el saber otro en el tiempo es aquel que se constituye como un mismo instante que *articula el pasado* en un mismo espacio que el presente, la persistencia del presente al ser saber y sabiente uno solo. Todo el espacio significa dignidad, transformación para el sabiente presente. Aquel saber que le significa hacia la transformación. Este "replegarse como un instante" ser presente permanente en la cotidianidad, es lo que llama Benjamin "imagen dialéctica" de la "humanidad redimida" (Benjamin, 2008, p. 73) yo diría, de la *comunidad redimida.* Para logarlo es necesario hacer saltar el continuo de la historia, ponerle fin a el tipo de historia continuada en que se producen las injusticias.

Saber otro, discontinuidad e identidad

A la base epistemológica del saber otro se encuentra esta idea del tiempo, ¿Cómo se construye la propia identidad? La del grupo, la de las personas. La hipótesis de trabajo es que la idea de continuo o discontinuo se encuentran a la base. Para la reproducción de privilegios está el continuo

y para la transformación del sistema y la construcción de prácticas políticas basadas en la idea de transformación esta la idea del tiempo discontinuo (Benjamin, 2008, pp. 93-94).

Saber otro, comunidad democrática

Condición de posibilidad para la construcción de este saber otro es que *se construya en el espacio de clase,* que no sea producto de una jerárquica división del trabajo entre el superior intelectual y el inferior trabajador práctico. El espacio de construcción comunitario, espacio de enunciación, condición indispensable para la "dialéctica a saltos" propio de la *comunidad democrática* que se emancipa y libera, es un espacio social donde se toma la palabra y construye no en nombre de sino en compañía de, abriendo así la posibilidad para el pensar diferente, distinto y diverso (infra el esquema inicial).

3.9 Mignolo sobre el tiempo

Lo más común es llamarle *tiempo lineal* a la categoría del tiempo sobre la que se construyen los discursos de poder hegemónicos, esa representación del tiempo resulta en una "tiranía" según llama Mignolo (2003, p. 31). Ya hemos visto que esa tiranía del conocimiento acostumbra venir disfrazada de eufemismos como "progreso", "evolución" y otros.

Desde la perspectiva de Mignolo esa tiranía resulta en una *colonización del tiempo,* la relación entre un antes y un después en la línea unidireccional y unívoca del tiempo referida establece jerarquías en el proceso de desarrollo entre aquellos que además de reconocer el acto de comprar sincronía en el tiempo, gozan de una posición "más" desarrollada que otros grupos sociales. Según Mignolo (2003, p. 40) esa colonización del tiempo inició en el renacimiento y viene acompañada de una colonización del espacio.

La relación entre la colonialidad del espacio y el tiempo la represento en un cruce de líneas donde la línea horizontal establece un antes y un después y la línea vertical establece un arriba y abajo. Sobre ese esquema podemos representar la relación superior/inferior en el espacio y subde-

sarrollado/desarrollado en el tiempo. Así la colonialidad del tiempo y espacio se monta sobre la idea de superioridad/inferioridad en dos ejes, vertical (espacio), y horizontal (tiempo).

Ubicar cuerpos sociales y/o individuales en ese doble eje de la colonialidad convierte a la diferencia, distinto y diversidad intercultural (infra 1.3 Diversidad intercultural y saber otro), necesaria, ineludible e insalvable en una relación de jerarquía expresada eufemísticamente con distintas denominaciones, que son la expresión de una estructura jerárquica lógica superior/inferior, desarrollado/subdesarrollado, mejor/peor, autoridad/subordinado. A su vez esa jerarquía adquiere figuras sociales especificas en el orden del género, raza, étnica y clase. Desde la clase burgués/proletario en el discurso teórico de Marx, pasando por conceptos como bárbaro/civilizado, nuevo mundo/ viejo mundo, hasta la sencilla relación hombre/mujer que convierte la diferencia en una relación jerárquica. A la base del problema tenemos que no hay respeto por la diferencia, distinción y diversidad, sino que en todos los casos esa relación interpersonal y/o intergrupal se convierte en una relación jerárquica.

Hay dispositivos que colonizan la simple diferencia, distinción, diversidad intercultural. Mignolo aporta ejemplos en donde grupos europeos clasifican al otro desde sus propios criterios, resultando en pueblos sin historia y pueblo con historia, siendo estos los que se autoconstruyen el derecho de escribir la historia de aquellos que no tiene (2003, p. 61). Unos son sujetos y otros son objetos cognoscentes, unos escriben sobre los otros, pero no dialogan, si acaso unos se relacionan con otros en calidad de experto, conocedor del método y la técnica e informante.

De acuerdo con lo dicho por Mignolo, Grosfoguel hace un trabajo de interpretación de las categorías "espacio-tiempo" que piensan desde el interior del sistema mundo (2003, p. 158). El asunto aquí es plantear alternativas para pensar el mundo propio desde un espacio más allá del sistema mundo.

Como decía Marx de lo que se trata es de transformar, en este caso, el modo de interpretar para transformar pasa por una descolonización del tiempo y el espacio. La alternativa que hemos venido construyendo es

que el saber otro, sabiente otro, enuncia desde su propio espacio (cuerpo individual y social) y desde su presente enunciativo totalmente vinculado a sus prácticas sociales de emancipación y liberación

Como alternativa a la colonialidad del tiempo lineal Mignolo refiere la "restauración del orden cósmico" refiere el "concepto nayrapacha … 'pasado-como-futuro', es decir, como una renovación del tiempo-espacio. Un pasado capaz de renovar el futuro, de revertir la situación vivida" (2003, p. 245). Justamente la aspiración de muchos movimientos indígenas que resisten y protestan a la colonialidad que les provee la cultura occidental. Esta visión de otras culturas preexistentes en la historia puede aportar a la construcción de una cultura otra más allá del sistema-mundo, inclusive para los que no somos parte de una cultura originaria, sino que tenemos perdida nuestra raíz originaria y que somo otredad híbrida, como caracterizo al principio del documento.

Uno de los productos de ese tiempo lineal es justamente la identificación de Europa como el pináculo de la civilización, resulta que en la única línea de la historia ha habido distintos ritmos de desarrollo, asignado calidades y niveles de desarrollo.

Mignolo refiere a Hegel y su teoría de la historia como un sistema jerárquico de clasificación en distintos niveles de desarrollo (ahistoria, prehistoria, historia), y a Toynbee como "el último intento occidental de conceptualizar una historia" (2003, p. 279). Hay un proceso de sincronía que se convierte en reubicación en la escala cronológica, sincronía física, pero asincronía cultural, no solo diferencia, asincronía. Esta es la negación de coetaneidad especificada y argumentada por Fabian (infra 3.3 Fabian y el tiempo: la construcción del otro) desde la construcción el saber antropológico, pero ya considerada en general en el proceso de construcción de saber en general dentro de los límites del sistema-mundo. Este proceso de "relocalización" cultural está presente en la filosofía en Hegel.

La hegemonía del tiempo, representada en la línea de la historia ha sido un recíproco proceso de construcción (dialéctica) tanto de la academia insertada en la estructuras sociales y económicas como a través de procesos de educación social que incluyen la educación obligatoria

y gratuita, por lo que esta ha servido a los intereses de la colonialidad, generando las condiciones de posibilidad para la construcción de conocimiento que desliza procesos de colonialidad.

La tiranía del tiempo, en postura de Mignolo es el "tiempo" occidental, que comenzó el proceso de reordenamiento de la historia universal a desde finales del siglo XVII. Con todo ello, la negación de la coetaneidad (infra 3.3 Fabian y el tiempo: la construcción del otro), se convirtió en el instrumento de colonialidad. Esta colonialidad del tiempo viene a confirma la distancia espacial entre las culturas, el tiempo cultural asincrónico confirma la colonialidad de las diferencias, distinciones y diversidades.

4. El tiempo de la liberación

4.1 La necesidad de otra temporalidad más allá del tiempo cuantitativo

Sobre la base de esa temporalidad lineal, acumulativa, progresiva, homogénea, vacía, abstracta se escribe la construcción de la identidad abstracta de los ciudadanos, disfrazando y ocultando las relaciones jerárquicas de raza, étnica, clase y género como igualdad. Las epistemologías de la transformación requieren de otra temporalidad para escribir, constituir y operar sobre ella los recuerdos personales, la identidad otra de los cuerpos sociales e individuales, las prácticas sociales, contrahegemónicas y de liberación, todo ello en el marco del respeto a la diversidad.

Regularmente el conocimiento construido sobre bases espacio-temporales abstractas, luego entonces, con tendencia a la hegemonización, totalización del conocimiento llevan la marca y huella del conocimiento que se puede mercantilizar, convertir en valor de cambio, exportar y deslocalizar para enviar a todos los espacios y construir así sus propios espacios hegemónicos para construir conocimientos de consumo para la hegemonía, donde solo se les concederá la palabra, (nunca se les permitirá tomarla, en cuyo caso serán considerados rebeldes, bárbaros, ilegales, etc.) solo a aquellos que construyan conocimientos que sirvan de valor de uso para la hegemonía y valor de cambio para la acumulación de capital. Si los "objetos" sociales se siguen analizando con la misma epistemología moderna-colonial entonces las conclusiones a las que se lleguen y

las prácticas sociales, políticas y económicas que se desprendan de ellas serán hegemónicas, reproductoras del sistema.

El discurso hegemónico del poder hace ver la carencia en el interlocutor, no es un proceso de recíproca construcción y fortalecimiento, es un proceso de dirección, dominio, opresión sometimiento y violencia siempre se construye y opera sobre la base de la colonialidad, es decir sobre la diversidad constituida en clasificación que jerarquiza en una relación superior-inferior, donde las condiciones necesarias para el diálogo están ausentes. Como ejemplo tomemos el discurso teleológico de lo nacional que también se puede pensar desde lo global hegemónico.

Hay un discurso teleológico de lo nacional que se construye sobre la racionalidad del tiempo lineal, progresivo, acumulativo y hegemónico. El tiempo de la nación es un tiempo sin duración y un espacio sin lugar. De ahí la importancia para las prácticas de liberación de la existencia concreta de un espacio enunciativo y de un tiempo constelar.

Los particulares, cuerpos individuales y sociales, sujetos para las prácticas hegemónicas son y existen en el sistema solo a la luz de un todo, la relación todo y parte como constitutiva de la personalidad de cada parte. Así los sujetos solo existen y llevan a cabo prácticas a la luz del todo, en este caso nación, las instituciones a la luz de todo-nación, mismo todo que se construye sobre un espacio sin lugar (todos los lugares son una expresión de ese todo) y de un tiempo cuya duración, cualquiera que esta sea, es un llenar el tiempo vacío del calendario como una parte que solo adquiere sentido en el marco de un todo.

Cada parte es una representación que hace de la parte una expresión del todo que finalmente es imaginario, cada espacio es expresión del pueblo y cada tiempo es una forma de dar contenido a la abstracción del tiempo cuantitativo del calendario y el reloj.

La presencia de cualquier otra percepción del espacio/tiempo es un sinsentido para el sistema, solo tiene sentido que cada parte sea un evento que emerge a la luz de la nación, hay una necesidad de continuidad de espacio/tiempo. Justamente las prácticas contrahegemónicas y de liberación son aquellas que logran una ruptura con esa continuidad y muestran

el tiempo/espacio nacional finalmente como un imaginario más que en términos reales y concretos no existe sino como la innombrable, innumerable suma de partes. De ahí la implicación en un solo marco social de desconocidos cuya sincronicidad en el tiempo abstracto se confunde con la simultaneidad de los concretos, abstractos desconocidos que coinciden en el momento de votar, de ir a la educación básica, de usa una moneda, de usar un lenguaje, un fantasma que recorre los concretos, los cuerpos individuales que llegan a convertirse en servidores de ese fantasma. Hay una sincronía narrativa que se pone como fundamento de la simultaneidad cultural.

El "tiempo presente" de esta cultura nacional, montada sobre una línea horizontal, cuantitativa y hegemónica de la historia, es un presente elusivo, que constantemente es superado (concepto dialéctico), lo que hace de todo acción en el tiempo algo espectral, evanescente, haciendo de la esperanza de justicia una constante postergación que hace de la esperanza una perdida, un lugar y un tiempo inalcanzable, des-esperanza que desespera y hace de la anomia, falta de sentido de la vida social, una cotidianidad que mantiene las condiciones de posibilidad de la reproducción de los privilegios para el grupo hegemónico y de exclusión para los grupos discriminados, oprimidos, explotados, los condenados de la tierra.

Esta forma de pensar la identidad personal, las instituciones y las prácticas sociales es una contemplación del mundo mediada por la teleología de la nación es retada a lucha por lograr la contemplación no mediada del mundo requiere de un tiempo/espacio humano, propio de una epistemología de la transformación en donde el propio cuerpo es su *telos,* el auto-telos.

Para fin de reproducir el sistema con todos sus defectos, principalmente la constitución de un grupo hegemónico (que simula gobernar, pero finalmente domina y oprime, explota y violenta), el sistema provee al individuo de espacios sociales de "debate" y "oposición", abriendo así la puerta al reformismo y el continuismo, pero impidiendo la crítica y al nacimiento de lo nuevo que es de lo que se trata para resolver la crisis civilizatoria que enfrentamos en la cultura occidental. Por lo tanto, todo tipo

de recursos discursivos para debatir sobre por qué votar o no por cierto candidato o partido, generando así la función de la oposición, convierte a los participantes un engrane del sistema que a lo más pueden reformar, pero a pesar de la heterogeneidad la estructura principal se mantiene.

Cuando reconozco que el sistema político está anclado en el Estado-nación liberal, líder y participante principal de la crisis civilizatoria que padecemos, entonces reconozco que los contendientes en el debate (1) no están siendo críticos, (2) son funcionales al sistema, (3) proveen sentido a la crisis civilizatoria y legitiman la existencia y funcionamiento del Estado-nación con todas las consecuencias que esto supone.

En conclusión, los participantes en el debate tienen internalizada la orden de la autoridad y la expresan como deseo de votar y contribuir a la elección de un candidato, creen que están haciendo la diferencia para resolver “x” o “y” problemas, pero lo que en el fondo hacen es reproducir los procesos de privilegio y exclusión.

Diría Freire que son oprimidos usando las palabras del opresor y ayudándoles a estos a reproducir los privilegios de aquellos, auto pastoreándose y auto manipulándose, economía y eficiencia del poder, usar al mismo oprimido para que se oprima a sí mismo, tienen internalizado al opresor.

La cotidianidad vista como parte del todo, como ejemplo la nación, es una forma de dar luz a los sujetos (concepto moderno, tanto político como epistemológico), la cotidianidad de la presencia persistente, de la producción de presencia, de la comunidad en prácticas de liberación, integrada por cuerpos individuales y sociales que se acompañan y respetan en la diversidad, es un proceso que requiere otro tiempo/espacio más allá de propio del Estado-nación.

Las lógicas de desarrollo en la cultura occidental, construida desde la epistemología hegemónica, con la categoría del tiempo cuantitativo, permea muchas de nuestras actividades cotidianas como préstamos internacionales, el sistema financiero mundial en su conjunto, los sistemas de educación, etc.; generando la regularización de los cuerpos sociales en dinámicas identitarias cuya lógica relaciones a los cuerpos en

centro-periferia, superior-inferior, atrasado-adelantado, mejor-peor. Así se construye aun hoy, en nuestro pensamiento cotidiano tanto desde los grupos de privilegio a todo el complejo de diversidad intercultural como un objeto de estudio distante en el espacio y el tiempo sustentando un nivel de superioridad como componente fundamental de la estructura de poder en la colonialidad y usando, dominado, oprimiendo, explotando, y violentando a los Otros como mismo, como componente mecánico del sistema, al servicio de la reproducción y de los privilegios.

Los territorios, plantas, objetos, personas, comunidades se ubican acompañados de discursos que de entrada los ubica en la colonialidad, necesitados de desarrollo, de una reforma, de un repara el sistema y seguir llenando de eventos la línea cuantitativa y abstracta de la historia hegemónica y unilineal. Así el desarrollado y progreso, en medio del proceso de *falsa benevolencia* (Freire, 1994), vistiéndose de buena persona al superior/desarrollado se pone en la tarea de ayudar el inferior/subdesarrollado, subordinado, subalterno (Dussel, 1992). Así les resta poder de negociación, y estigmatiza como "fuera del estado", "ilegal", "ilegítimo", "migrante", y toda una nube semántica que da cuenta de su inferioridad/subdesarrollo.

En este contexto el "otro", mediante la retórica, es convertido en objeto de estudio epistemológico, sujeto gramatical, ente o sustancia ontológico, y sujeto de obediencia en la jerarquía política. Todo ello resultado del anacronismo, uso esquizogénico del tiempo en donde la relación interpersonal, el diálogo, los intereses de los cuerpos individuales y sociales quedan diluidos en la categoría del tiempo "científica" y abstracta de la epistemología moderna" occidental", quedando así listo el proceso de construcción de conocimientos para explotar/dominar. Epistemológicamente hay un alejamiento entre el creador de saber y el objeto del saber.

Fabian identifica en este proceso de construcción colonial del otro como una "retórica de la visión" que persiste en negar la coetaneidad ya no en el otro, sino en su otro, pues lo ha hecho su objeto de colonialidad. Todo esto finalmente se convierte en saber que conforma una agenda política de colonialidad en plenitud, dominio/explotación, jerarquización

de cuerpos sociales. Discurso alocrónico, uso esquizogénico del tiempo y negación de la coetaneidad.

En todo este contexto hay una dimensión de colonialidad que es necesario hacer explicita en que la relación superior-inferior en el eje vertical del espacio y subdesarrollado-desarrollado en el eje horizontal del tiempo, constituyen un cruce epistemológico que contribuye a hacer de la diversidad cultural un objeto medido cuantitativamente para la dominio y explotación, opresión y violencia.

Los historiadores, teóricos políticos y sujetos individuales modernos construyen su presente como si fuera una fisura, un parte del pasado nacional, envolviendo el presente, interpretándolo como una expresión más de aquel origen como una actualización de aquel pasado y esas instituciones que evocan aquel pasado, origen y destino de la nación.

En el mundo de hoy, en medio de esta crisis civilizatoria, en medio de la exclusión, discriminación violencia, reproducir el mundo es un acto de injusticia en sí mismo, quererlo reformar está demostrado que lleva en la misma reforma, el ADN de la violencia, exclusión y demás desgracias humanas. El conocimiento desde los postulados epistemológicos eurocentrados conduce a reproducir la exclusión, violencia opresión/explotación diría Quijano. La construcción del conocimiento para guiar las prácticas políticas, particularmente las políticas públicas, basadas en conocimientos de corte "científico" parte de una serie de supuestos que es necesario poner en la discusión para que las condiciones de posibilidad de construcción del saber en general apunten a la posibilidad de la liberación/decolonización. El enfoque taxonómico, jerárquico colonialidad contiene el discurso alocrónico, negador de la coetaneidad.

Mignolo refiere la dialéctica del amo y el esclavo "en el seno de una epistemología desencarnada que asume el lugar de enunciación del amo como universal" (2003, p. 179), refiriéndola a Descartes la menciona como una "razón desencarnada". En ese libro más que referirla al concepto "carne" prefiero referirla al concepto "cuerpo". El hecho de que para algunos ese lugar constituido como un espacio de enunciación universal sea desde donde se piensan los procesos de exclusión de raza, etnia, clase

y género sean conceptos subordinados a la modernidad. Desde la perspectiva que escribo cambio los términos y parto de los cuerpos sociales e individuales, yo-nosotros en pleno respecto a la diferencia y a la presencia en el presente y desde ahí, puedo pensar la dialéctica del amo y del esclavo, pero no como lugar de enunciación universal sino como herramienta para leer, pensar, expresar, decir mi/nuestro propio cuerpo social.

El "sujeto trascendental" independiente de la experiencia construido por Kant es un modo de deslocalizar ese tipo de saber local, mediante aparatos de poder hacerlo universal, objetivo, verdad, necesidad. El sujeto dialéctico hegeliano también universal, necesario, constitutivo de ciencia verdadera y objetiva cambia en tanto que es la inminente marcha del cambio en pos de la construcción de la única verdad que cabe en el sistema, siempre en la utopía que conduce a la eternidad sin fin, a diferencia de la eternidad siempre presente del acto de constelar.

El avance tanto del sujeto trascendental como del sujeto dialéctico son resultado de la constitución de, como afirma Mignolo retomando a Castro-Gómez, "sujeto europeo occidental empírico, blanco, masculino, heterosexual y de clase media, en un sujeto del conocimiento trascendental" (2003, p. 192).

La categoría de tiempo sobre la que se ha construido el conocimiento hegemónico, que fundamenta la epistemología hegemónica es lineal, progresiva, acumulativa y con la dialéctica hegeliana como un aparato que marcha inexorablemente arrastrando hacia sí todo lo que se encuentra a su paso. Expuesto en un primer momento de manera metafórica, el tiempo de la epistemología de la transformación, inicialmente es un acto de constelar.

La expansión de formas de conocimiento hegemónico, acompañados de sus respectivas epistemologías con su idea de "representación" literaria y sobre todo política, aparatos de verdad y universalidad que configura el conocimiento hegemónico moderno/colonial, se enfrenta a un límite dibujado, figurado por los saberes que cuerpos sociales e individuales presentan al tomar la palabra y desde ahí es que pienso en esta epistemología de la liberación.

El asunto es no interpretar desde la perspectiva hegemónica de la epistemología moderna occidental, desde la epistemología hegemónica, sino participar en el acto de pensar desde el propio cuerpo individual y/o social, desde el yo/nosotros tomar la palabra, desde la perspectiva epistemológica otra, cuya episteme ya está en funciones y generando efectos sociales, políticos y económicos.

Más allá de la epistemología hegemónica, monotemática, epistemicida, de la mismidad, emerge una epistemología otra con una dimensión diversa del complejo espacio-tiempo. El sistema mundo tiene claramente ordenado su conocimiento con base a espacios de enunciación inamovibles y de representación (Estado, tribuna, foro, casillas, cámaras legislativas, etc.) todo un entramado de espacios de representación donde lo norma es la presencia de la ausencia, el tomar la palabra en nombre de otro. Por otro lado, la epistemología de la transformación toma la palabra en presencia plena (asambleas regularmente) en plena presencia, presente persistente, y del complejo de cuerpos individuales presentes, surge una propuesta (no necesariamente unánime, pero si en la que se construyó el saber de manera comunitaria, colaborativa, horizontal, en diálogo, en pleno presencia y respeto de la diversidad) cuyo portador la expresa obedeciendo a la asamblea, mandar obedeciendo.

El tema no es la superación dialéctica del problema ni el establecimiento correcto del sujeto trascendental sino la ruptura epistemológica de esa epistemología hegemónica. El conocimiento construido sobre la base de un concepto de tiempo lineal, progresivo, acumulativo, dialéctico y positivista no tiene ninguna posibilidad de lograr la destotalización, la ruptura del conocimiento, necesaria para una epistemología de la transformación, liberación. El asunto es la destotalización del conocimiento. Lo cual se pude lograr a partir de pensar lo inefable y decir lo impensado no solo ordenar a partir de lo pensado por otros. En alguno sentido, esto está vinculado con la idea que expresa Fanon de que en la lucha no surge de un análisis marxista, de la teoría crítica o pensamiento descolonial, sino del reconocimiento de que "no puede concebir la vida de otro modo" (Mignolo, 2003, pp. 150-151, tomado de Fanon, 1952, p. 224). Con esta

propuesta, Mignolo afirma que Fanon no niega el poderoso análisis que hace Marx de la lógica del capital, sino que la verdadera solución social proviene de otro espacio, de aquel que se constituye en el momento en que toma la palabra el desheredado y condenados de la tierra y dice, "esto no puede seguir así" "¿Qué hacemos?" en el momento en que su silencio se transforma en una pregunta por la imposibilidad de vivir de otro modo. Ese es el punto de partida social de la epistemología de la transformación.

4.2 De colonizado a descolonización

Desde el tomar la palabra dentro del sistema colonializad hacia la descolonización como ruptura epistemológica, es un pasar de ser pensado a pensar, de ser objeto de estudio a dialogar con el otro, de ser sujeto gramaticales en las oraciones de los discursos del poder, políticamente objeto de obediencia, económicamente sujeto de explotación, en general seres dominados, a ser autónomos, autogestivos, constructores de sus propios cuerpos y comunidades. De ser *reducido al silencio* y asilados como una expresión de la colonialidad, a tomar la palabra y llevar a cabo prácticas sociales contrahegemónicas y de liberación, de vivir sin esperanza, esperando la reforma que les resuelva sus problemas a la alegría de la liberación, por eso la importancia de tomar la palabra.

El "lugar de enunciación diferencial" del que habla Mignolo desde donde se construyó el conocimiento en América Latina para la independencia de los países, tal es el caso de Domingo E. Sarmiento y Juan B. Alberdi es una construcción tanto desde la periferia como desde el interior de la epistemología moderna, razón por la cual "la independencia en América Latina discurriera junto al colonialismo interno". El proceso epistemológico moderno a la base de ese conocimiento generaba "la ceguera o la incapacidad de observarse a sí mismo observándose a sí mismo" (2003, p. 193), lo cual resulta en un proceso de construcción de la propia identidad del cuerpo social/individual disfrazada, justamente la construcción de una máscara blanca en un cuerpo con piel negra. La postura aquí es justamente la lectura del cuerpo individual y social para el saber de la liberación y la epistemología de la transformación.

De acuerdo con Mignolo (2003, p. 188), Bhabha aporta "el lugar de enunciación" como preeminente sobre la articulación de lo enunciado, es decir, no requiere el enunciado local estar articulado a las enunciaciones locales convertidas en diseños globales, sino que, pensado desde la perspectiva desarrollada en este libro, es desde las prácticas sociales, políticas y económicas en que se toma la palabra en la frontera, se dialoga hacia adentro de la comunidad, construyendo lugar de enunciación y propuestas para tomar la palabra es que se "fundamenta", se aportan los principios del saber para la liberación. De ahí que muchos autores ponen en primer plano la agencia actuación, prácticas (Foucault), o bien al sujeto específico de una sociedad y de una historia (Marx) como punto de partida, más que fundamento, "la conciencia nace ya con la maldición de estar preñada de materia" dirían Marx y Engels.

No es que sea la "racionalidad mínima" la que opera, eso sería volver a pensar desde la modernidad, es el cuerpo social/individual como sujeto social e histórico el que interpela, el que, desde su silencio de desheredado, condenado, excluido, subordinado se constituye en el principio seminal que hace presente las prácticas políticas sociales y económicas.

En este proceso el acto de la enunciación es el que constituye el punto de partida en el espacio para la construcción del saber otro, y también el punto de partida para la constitución de la categoría del tiempo apropiada, en este caso la persistencia del presente. La interlocución emerge de los cuerpos, del yo/nosotros, en donde el saber narrativo (análogo a la epistemología moderna, pero en la liberación) se articula en el nosotros, en la constitución del espacio enunciativo del cuerpo social, en la comunidad, acompañando a la comunidad, luego entonces constituyendo comunidad.

En otras palabras, el sujeto del conocimiento de la epistemología moderna tiene como análogo en el otro lado de la frontera al sabiente, ambos como resultado mismo de la producción, en un lado del conocimiento científico, legitimado y hegemónico y en el otro mediante las prácticas de los cuerpos sociales e individuales, constituidos en comu-

nidad y en construcción de su propia libertad, tomando la palabra y resistiendo al sistema.

El modo como el discurso de la colonialidad se presenta es a través de eufemismos como integración, desarrollo, progreso, unidad, universalidad, verdad, etc. pero resultan en procesos de homogenización, epistemicida, genocidas, dominantes y opresivos, que a estas alturas del "progreso" están atentado contra la existencia de la vida humana en la tierra, provocando una crisis civilizatoria que conduce a la catástrofe como autodestrucción por parte de la cultura occidental que se apropia del derecho de voz por toda la humanidad, invisibilizando y asilando al voz fragmentaria y de protesta de muchos otros.

De acuerdo con Mignolo, el espacio donde surge la colonialidad se articulan el *conocimiento colonial* y el *saber de la colonialidad,* en una recíproca relación de construcción, un ejercicio de poder del que resulta una jerarquía. Acompañando las palabras de Mignolo diría que es un espacio/tiempo que establece una jerarquía superior/inferior en el eje vertical del espacio y subdesarrollado/desarrollado en el eje horizontal del tiempo. De acuerdo con el planteamiento de Mignolo, en el espacio de la "diferencia colonial" sucede esta "colonialidad del poder" compuesta por 2 elementos que en su interrelacionarse generan un tercer elemento: (1) por un lado el conocimiento subalterno como reflexión crítica que políticamente protesta y resiste, y (2) por otro las historias locales que intentan aplicar los diseños globales, de esa relación resulta; (3) adaptación, rechazo o ignorar (2003, p. 8). Es en el acto de rechazar y la subalternidad que los cuerpos sociales dialogan se organizan y buscan su autonomía y autogestión, es decir su liberación. Este acto de rechazo es la simiente de la ruptura epistémica necesaria en donde el tiempo cualitativo se muestra necesario.

Para Mignolo en la diferencia colonial emerge tanto el conocimiento subalterno como el pensamiento fronterizo. Es el espacio/tiempo en que se vinculan, entremezclan las historias locales, unas en forma crítica a los diseños globales y otras en el esfuerzo de adaptar, operar con esos diseños globales.

Finalmente, esta relación entre el conocimiento colonial, con intenciones políticas de globalidad, epistemológica de verdad y universalidad, ontológicamente produce existencias alienadas, gramaticalmente produce oraciones donde el sujeto es objeto de estudio y políticamente objeto de obediencia. Cuerpos alienados que nunca se constituye en un diálogo, siempre en una confrontación. Mignolo refiere como ejemplo, "las cosmologías cristianas y América nativa" (2003, p. 8). Mientras esta relación suceda dentro de los límites del sistema-mundo moderno-colonial, nunca será diálogo, siempre será discurso en que el poderoso tendera a hacer ver la carencia en el interlocutor. La solución es radical, por eso es importante el asunto de "transformar el mundo", de lo que se trata es de transformarlo.

Ahora bien, el pensamiento fronterizo no es *solo* una contracultura, una síntesis dialéctica, es la negación de la barbarie (2003, p. 382), surge de la cotidianidad que a través de los cuerpos individuales y sociales va dejando su huella, primero en silencio y luego en ese espacio entre el pensar lo inefable y decir lo impensado. Parte del problema escrito en el cuerpo colonial, en lugar del método, técnica, epistemología, disciplina, parte de la presencia real de las cosas, de la mera materialidad expresada, de la maldición de estar preñada de esa específica materialidad, en busca de la bendición de otra materialidad, es la expresión del espíritu en materialidad. Finalmente diremos que el pensamiento fronterizo es necesariamente un pensamiento local que tiene que vincularse con otros pensamientos locales que se han presentado como diseños globales a ser aplicados en todos los espacios enunciativos. Para ello necesita construir sus propios espacios enunciativos no al pedir la palabra en los espacios previamente ya diseñados por el sistema para la protesta y la resistencia, sino que es la construcción de nuevos espacios enunciativos dentro y fuera del sistema que interpelan no al pedir la palabra sino al tomar la palabra.

4.3 Tiempo cualitativo

En términos políticos y culturales, las prácticas sociales contrahegemónicas y de liberación se dan en los límites y márgenes del sistema,

tanto político como narrativo. En lo político son acciones de resistencia y protesta en lo narrativo son estrategias discursivas de hibridez, catacresis, metáforas y "deformación" del lenguaje para el sistema, compañeras de la protesta y resistencia.

Así como hay actores políticos, hay narradores de esa acción política, en una diversidad cultural, que respeta a la diversidad, dignifica lo humano en general desde la toma de palabra fuera de los espacios destinados para ello en el sistema. Más allá de los auditorios, de los estados, de las palestras, de los entarimados, están los límites y los márgenes del sistema donde se *toma la palabra,* donde la única manera de simultaneidad es a través de la voz propia, en cuerpo presente, haciendo producción de presencia. Haciendo de este mismo ejercicio el punto de fundamentación de la autoridad otra, no la impuesta desde arriba sino la construida en conjunto comunitario, autoridad flexible que hace honor a la diversidad y es otorgada por la base no es impuesta por la superioridad jerárquica.

El tema es el uso de las categorías espacio-tiempo desde el interior del sistema y por parte de los sabientes que están en la frontera, ya sea del lado interior en proceso de emancipación o del lado exterior en proceso de liberación, es decir, en lucha contra quienes los oprimen, explotan y amenazan con excluir (emancipación) o en proceso de construir un mundo otro que se articule con otros mundos.

La crisis del sistema es el momento de la anomia (Dussel, 2015, pp. 125-126), que a los ojos de los excluidos del sistema es justamente el momento de la oportunidad, de la libertad creadora, de no obedecer más al conocimiento hegemónico y construir un saber que siempre está presente en nuestros propios cuerpos, basta leerlos, resignificarlos y tomar la palabra que interpela al sistema, mediante la presencia plena, alejado de la representación política, por parte de quienes en comunidad se liberan del sistema en una acto de construcción del saber autorreferencial, por lo tanto unidad del saber entre el sabiente, la comunidad, sus prácticas sociales, y sobre todo en la permanente presencia de dignidad a su vida, en la confianza de la ayuda mutua, la solidaridad, la autonomía.

Los distintos movimientos sociales en el mundo que protestan y resisten el sistema, proponiendo formas de defensa de la vida, los pensadores que desde el ejercicio de la crítica, la conceptualización y categorización de los que llevan a cabo los movimientos sociales en términos de práctica social de emancipación/liberación, todos somos parte del proceso, nadie puede arrogarse el derecho de ser autoridad o líder en todo momento, cada quien desde su propias capacidades y necesidades. Algunos desde el acompañamiento conceptual y categorial que presente el tema, principios y paradigmas, todos en cierta medida, de acuerdo con sus propias necesidades y prácticas políticas de resistencia y protesta, todos contribuimos. Cada contribución a ese nuevo paradigma, saber otro es un nuevo dialogante, que propone en un proceso constante. La liberación no es un espacio, punto de llegada o fin, es un proceso, de ahí que no hay una utopía como punto de referencia que guía el unidireccional caminar sobre una línea cuantitativa de la historia, siempre hay espacios otros, pensamientos otros, tiempos otros, en general a todos esos otros puntos de construcción de liberación y saberes los guían diversas heterotopía.

La palabra del sabiente es paradojal. Siempre a medio camino entre el relato continuado y lógicamente construido y la práctica política, por eso es una palabra que se construye en el diálogo y la deliberación. Existe a medio camino entre la pesadez de ser y la liviandad o levedad de la existencia. El breve relato de la diversidad, la presencia plena de la carencia no como ausencia sino como presencia de la posibilidad de la liberación es un existir que marca el cuerpo, que busca su propio espacio para tomar la palabra. Saber-sabiente-práctica de liberación, es la epistemo-grafía de la transformación pues finalmente de lo que se trata es de transformar.

La palabra del sabiente no es ni mesiánica, ni teleológica ni origen, es solo suceso, es solo presencia, oportunidad para de-sujetizarse, des-totalizarse, constituirse como cuerpo individual y social, en una práctica constante que bordea entre la práctica contrahegemónica y de la liberación.

Palabra y discurso *kairós,* persistencia de la presencia, por lo tanto, presente en el acontecimiento, es un dialogar negando la negación de la coetaneidad hacia adentro de la comunidad que respeta su diversidad.

El proceso que lleva a la existencia del saber otro es justamente el saber subalterno (protesta y resistencia) que, al ser parte de las luchas sociales, en la defensa de los cuerpos individuales y sociales, aporta una ruptura con el sistema que se sustente en una episteme otra que es necesario acompañar con pensamiento que vayan contribuyendo a la constitución de una epistemología otra, de liberación. Examinando las tomas de palabra, de donde se constituyen lugares de enunciación otro, que es justamente la subalternización del conocimiento, al analizar estos saberes, encontramos los elementos para constituir una epistemología de la liberación. Insisto en que es una entre muchas otras, una labor colectiva en donde se sostiene la división social del trabajo político momentos de creación intelectual, momentos de práctica social, política y económica, pudiendo ser el mismo actor en diferentes, pero solo como diferencia hacia adentro de la comunidad, no como colonialidad. El asunto es vivir la experiencia de la emergencia de nuevos pensamientos de donde podemos pensar una nueva lógica, una nueva epistemología.

Para el subalterno el saber de la explotación aparece primero en su cuerpo, mucho antes que la categoría de la plusvalía, el plusvalor relativo, la valorización del valor y todo el andamiaje conceptual de la teoría del valor que aporta elementos para hacer evidente desde el discurso el proceso de explotación, la explotación es parte de la cotidianidad del explotado, su decir es desde lo impensado, desde la presencia misma de su cuerpo, su pensar es desde el silencio de lo inefable.

La construcción de propia identidad desde la lectura de las marcas en el propio cuerpo presente, en búsqueda de elementos para la constitución de esa identidad siempre en proceso, en donde todos los elementos aparecen como desordenados en la línea de la historia, caóticos, contingente, incongruentes, sin sentido, pero en una persistencia del presente de todos ellos, es el acto de constelar para construir la constelación, nunca en un antes y un después, en un subdesarrollo-desarrollados en la inexorable marcha del tiempo abstracto sino en la confianza del cumplimiento de los tiempos humanos para la transformación.

El saber otro producto de la práctica social de emancipación/liberación inicia con la lectura del propio cuerpo que lleva impresas las marcas de la violencia del colonialismo, acompañado de la construcción de la recíproca construcción y fortalecimiento de múltiples epistemologías, no puede ser producto de algo que no contenga el diálogo a la base.

Los saberes de esos cuerpos critican la modernidad-colonial solo al decir lo impensado y pensar lo inefable de y desde sus propios cuerpos, es un decir narrativo, local, presente y emergente, intempestivo en el doble sentido de la palabra, negación del tiempo hegemónico e inclusión en el tiempo de la liberación, intempestivo el tiempo fronterizo. El paradigma otro es el pensar emergente, crítico, heterotopistico, la igualdad de la diversidad, una comunidad es el esfuerzo constante por la unidad ante la permanente presencia de la diversidad. Ni novedad, ni universal, ni abstracto, totalmente concreto, es un tomar la palabra que genera el espacio enunciativo y ordena en un tiempo de transformación/liberación.

El saber otro hace uso de una categoría de espacio-tiempo que parte del tiempo como una constelación, el acto de constelar, explicado en este libro en 3.8 Benjamin y la categoría de tiempo: Tiempo de constelar, el inicio de construcción del saber para la emancipación liberación. Por supuesto que el saber narrativo que constituye este libro de ninguna manera intenta hacer una definición, una sola, de la categoría espacio-tiempo a la base de la construcción colaborativa, comunitaria, dialógica, horizontal del saber otro.

La liberación-emancipación inicia con el trabajo del sabiente que se constituye en el espacio de enunciación, construye al tomar la palabra mediante la permanente presencia de las marcas de su propio cuerpo. El silencio que se constituye con un profundo pensar lo inefable (que por definición no se puede decir), y un decir lo impensado (por definición no se puede pensar), este espacio es la palabra emergente, intempestiva, creadora de espacio de enunciación, ese silencio grita el sentir del cuerpo individual, se vincula en cuerpos sociales y protesta y resiste en movimientos que transforman.

El silencio que se constituye entre la insoportable levedad del ser y la soportable pesadez de la existencia es el espacio/tiempo de la epistemología de la transformación social, tanto de lado interior en el proceso de emancipación como en el lado exterior del sistema en el proceso de liberación. Este espacio lo ha ido construyendo ordenando en el tiempo varios actores sociales y autores a lo largo de los años.

La experiencia de los cuerpos, al tomar la palabra y hablar, es un sentir lo inefable y decir lo impensado, justamente en ese espacio/tiempo paradojal es donde está la persistencia del presente, el espacio/tiempo de la liberación, la anulación de superior/inferior, subdesarrollado/desarrollado y solo impera el respeto a la diversidad.

El cuerpo cuando piensa y siente lo inefable y dice e interpela lo impensado, lo presente en el cuerpo, está haciendo evidente la colonialidad, desde ahí protesta, resiste y empieza a construir la emancipación desde dentro del sistema mundo que no conduce a lo poscolonial, sino a lo descolonial, no a otro paradigma que vaya después de lo colonial, o lo moderno, sino a un paradigma otro que sucede después de la ruptura con la epistemología hegemónica.

La construcción del propio espacio de enunciación a partir del acto de tomar la palabra es una de las características del saber otro propio de los movimientos sociales en compañía de los cuales reflexiono en este libro. El uso de la palabra en viva voz, en primera persona del singular en los cuerpos individuales y en primera persona del plural en los cuerpos sociales, reconociendo que siempre, por más esfuerzos que se realicen por la unidad subsistirá la diferencia, lo distinto y lo diverso, en donde la presencia presente de los involucrados está siempre, haciendo valer la persistencia del presente en el espacio, es una de las características del espacio en la epistemología del saber otro.

Mignolo afirma que el pensamiento fronterizo es un pensamiento crítico, analítico y utopístico, yo considero que es "heterotopístico" pues la utopía ubica siempre en el futuro a la esperanza que finalmente desespera, y la liberación ubica la esperanza siempre en el presente mediante transformaciones que van hacia otro lugar y tiempo.

En ese saber del cuerpo está el tiempo de la liberación que se disputa y construye la autoridad así como por la emergencia justamente de esas prácticas sociales (incluye políticas y económicas), pudiendo ser de protesta, resistencia, análisis académico crítico, acompañamiento teórico de los movimientos sociales, lucha, enfrentamiento, guerrillas, estrategia política etc.; prácticas sociales que incluyen a su vez prácticas discursivas y/o teóricas, todas ellas realizadas por parte de los cuerpos sociales en condiciones de inferioridad/subdesarrollo dentro del sistema hegemónico y valorados regularmente por las mismas herramientas del sistema como perdidas de sentido, anomias, absurdos, etc.; todo ello en un complejo ejercicio de poder. El tema a la base de todo ese complejo es el empoderamiento que buscan esos grupos "subalternos" ante la "normalidad hegemónica".

En esta disputa, suceden perdidas de sentido social, anomia, destrucción, catástrofe social, etc. Todo esto que ya emergió desde hace muchos años, desde la aparición misma del sistema capitalista como el modo dominante de reproducir el valor, y que se ha agravado desde la reconfiguración del mundo a partir del fin de la guerra fría es parte de la disputa por el tiempo de la liberación.

Este proceso ha venido siendo narrado y se requiere continuar con el proceso, pero para ello no podemos seguir usando los mismos principios epistemológicos que guiaron la construcción de conocimientos hegemónicos pues narraríamos y contribuiríamos a una nueva hegemonía, un nuevo absolutismo, sería un "el rey ha muerto, ¡viva el rey!" como sucedió con todos los sistemas totalitarios que se enfrentaron al sistema en el siglo xx, después de lo cual, en el fondo, todo sigue igual, reproduciendo injusticias y esquemas de privilegios para unos cuantos y exclusión para la mayoría.

Entre otras herramientas se necesita una nueva forma de temporalidad para narrar estos saberes emergentes. Otro modo de ser del tiempo más allá de la línea horizontal, única, progresiva, acumulativa y hegemónica con el que representamos el tiempo tenemos otra categoría de tiempo como forma de vinculación de saberes, sabiente y comunidades,

una vinculación contingente, en red, en rizoma de los signos, narraciones y articulaciones. Todo ello como una estrategia contra la hegemonía, cuestionando su autoridad y apelando a la transformación ya sea en la emancipación o en la liberación.

De todo este proceso se deduce la necesidad de una relación genuinamente dialógica, horizontal, comunitaria y colaborativa. Renunciar al alocronismo requiere de una epistemo-grafía de la transformación que genere las condiciones de legitimidad de las prácticas contra-hegemónicas y de liberación, que explicite las formas de uso de categorías básicas para la construcción de saberes que nos acompañen en la liberación, como ya está sucediendo en cientos de protestas, actos de resistencia y modos de vida otro en los que movimientos sociales están haciendo valer formas de saber.

Justamente eso es lo que se plantea en las epistemo-grafías de la liberación, haciendo evidente la complicidad epistemológica entre las formas de construcción del conocimiento científico y su complicidad con la colonialidad. Si la construcción de comunidad no sucede en el marco de un recíproco reconocimiento de la coetaneidad entonces hay un "engaño", manipulación política, hegemonía, paternalismo, heteropatriarcal, clasismo, racismo, etnocentrismo, etc.

La comunidad de liberación surge a partir del acto de tomar la palabra, deliberar y dialogar donde reconozca la respetuosa persistencia de mi diversidad y de los demás. No es una tradición, no es un contrato, ni explícito ni implícito es una otredad híbrida que construye identidad del cuerpo social en respetuosa relación con los cuerpos individuales, en un espacio/tiempo que no impone superior/inferior subdesarrollado/desarrollado, es un espacio presente que persiste en la sucesión de eventos, cada evento en su singularidad. Palabra que no oculta, que es permanente tránsito de toma de palabra. Ni secreta, ni hegemónica, ni exclusiva, es tránsito de todos. Son palabras que tienen la voluntad de eficacia, de interés común, el saber otro es un bien común, presente en todos, producto del diálogo y la deliberación. éticamente respetuosa del otro,

epistemológicamente constructora de saber a partir del diálogo y políticamente comprometida.

Palabra que se distribuye, articula y disputa en el mismo acto de tomar la palabra, que es interés común y que compone la acción humana pues carece de la pesadez del ser de la teoría y de la levedad de la existencia como un engrane más de la gran maquinaria del sistema. Palabra en el tiempo de los humanos, no en el tiempo cronológico que devora y reproduce privilegios, de ahí que sea el tiempo hegemónico. Es palabra valiosa, producto de la construcción comunitaria basada en el interés común. Palabra en constante deliberación. En constante diálogo con el otro, palabra que persiste en su presencia, siempre a medio camino entre la pesadez del ser y la levedad de la existencia. Digamos que sería la persistencia del presente. Palabra paradojal que genera adhesión en el respeto a la diversidad. Presentes las semejanzas y el punto medio.

No el sermón, si la indagación producto del diálogo y la deliberación. Resignificar en la palabra diálogo-deliberación, de-liberación (sopesar a balanza) donde hay recíproco reconocimiento de interés común sobre la base de la coetaneidad, y la toma de palabra desde la diversidad, no desde el ceder la palabra.

Esta palabra, (palabra acción) contiene el presente del evento, del momento, de la circunstancia. La palabra-diálogo solo sucede en dinámicas humanas, y estas solo suceden en la horizontalidad del espacio/tiempo que respeta la diferencia. Palabra que dialoga y delibera es valiosa y saber otro que forma unidad con el sabiente, cuerpos individual y social hecho comunidad. La palabra-diálogo-deliberación permitirá hacer uso de cualquiera de las herramientas componentes de saber narrativo para producir eventos, emerger efectos contrahegemónicos y/o de liberación, palabra y lenguaje que incorpora se mete en el cuerpo para dignificarlo, no se mete para anularlo que hace de la orden de la autoridad un deseo.

Solo en la ausencia de jerarquías, presencia de coetaneidades y respeto a la diferencia, lo distinto y lo diverso es que se logra el saber otro, producto del diálogo-deliberación, palabra logos, acción en sí misma, mueve a la unidad en la diversidad. El triunfo del dialogo-deliberación-palabra.

Hay que nombrar, resignificar, no la palabra atrapada en la historia cronológica, el historicismo, sino la palabra liberada de la historiografía de Benjamin. *Logos* otro como relación social y como conocimiento de la realidad que va construyéndose de manera orgánica en los protestas, resistencia y liberación. Este saber otro, propio de las prácticas sociales contrahegemónicas y de liberación, al ser unidad con el sabiente, requiere de una constante actualización, de la presencia constante de la palabra-diálogo para deliberar.

El pasado de las comunidades otras, se hace presente por elección en las comunidades otras presentes que están en proceso constante de construcción de su identidad otra tanto individual como social, el futuro como utopía, marco de referencia inalcanzable que combinado con otros elementos construye la desesperanza y la anomia, desaparece para dar pie a la plena presencia de la heterotopía, como el lugar otro presente (tiempo de transformación, luego entonces de liberación).

El tiempo cronológico es homogéneo y vacío, el tiempo de la transformación es el tiempo presente como un ahora intenso que se prolonga y no pasa a pesar de que pasen los años y los días en el tiempo físico, expresión del tiempo cronológico. En el mundo otro en construcción la historia no es un sujeto gramatical convertido en objeto del conocimiento, sino que es un proceso constante, es una práctica presente en el tiempo/espacio de transformación.

La liberación de esta comunidad significa la ruptura con la totalidad del sistema, la autonomía política, autorreferencialidad epistémica, en donde todos los miembros de la comunidad son libres y responsables, ejercicio de diálogo, negación de la negación de la coetaneidad y en mutua solidaridad, poniendo fin a las reformas que no hacen más que darle más vida al sistema que anula la vida, que excluye, prolongando la línea horizontal de la historia, el tiempo cuantitativo cronológico propio de la epistemología hegemónica.

Liberarse como ruptura es, entre otros procesos liberarse de la ley fetichizada significa producir un mundo otro a partir de una ruptura en todos los órdenes, por supuesto incluyendo el epistemológico, estable-

ciendo criterios otros, más allá de la ley fetichizada en particular y más allá del conocimiento fetichizado en general. El conocimiento imperante hoy en día excluye a la diversidad de la vida humana, genera las condiciones para llevar a cabo prácticas en contra de la dignidad de la vida, genera condiciones de vida en medio del miedo.

Estas condiciones sociales de vida hacen que ciertos cuerpos individuales y sociales se mantengan en protesta y resistencia, busquen la construcción de su propia autonomía para construir un mundo otro que inicia justamente con el momento de la rebeldía, de darse a sí mismo el permiso de no seguir el conocimiento hegemónico y construir saberes otros, que nos den fundamento, una nueva justificación, un nuevo criterio para el mundo otro. Ahí es donde se lleva a cabo la ruptura y se construye sobre nuevas categorías, una nueva episteme sobre una epistemología implícita al sabiente, que surge de su propio cuerpo, que interpela al sistema en funciones.

Así se constituye una comunidad otra que desde el nuevo consenso, diciendo otro discurso, en su calidad de disidentes, parten de su certeza como la fuente permanente, siempre presente de una presencia espacio temporal que no cesa, en asamblea en el espacio y en persistencia del presente en el tiempo, constelando, haciendo constelación, conformando una serie de consensos y saberes que siempre están presentes, que forman unidad con la comunidad de sabientes, persistencia del presente de Senda Sferco (infra 3.7 Sferco, Kairós y Foucault), historiografía de Benjamin (infra 3.8 Benjamin y la categoría de tiempo: tiempo de constelar), coetaneidad en Fabian (infra 3.3 Fabian y el tiempo: la construcción del otro). Fuente constante de legitimación desde el cuerpo social/individual, desde la comunidad otra.

La presencia plena de la asamblea de la comunidad se constituye en el cuerpo social que se hace cargo de sí mismo, autorreferencial, en unidad, sin separación sujeto-objeto-conocimiento, como en la epistemología hegemónica que da justificación al mundo injusto, fundado en un conocimiento fetichizado.

El tiempo de la liberación, rompe con el tiempo de la vida cotidiana hegemónica, fundada en la ley fetichizada que solo agrega un momento más a la línea de la historia, para construir un tiempo otro, fundamento categorial epistemológico. Alrededor del tiempo de la transformación se construye una política otra, saberes otros que convocan a la comunidad, invocan la presencia de todo aquello con que cada cuerpo individual constituye su propia identidad otra, provoca al viejo sistema, y evoca a la transformación. El llamado como presencia de la plenitud, de la presencia de la dignidad de la vida, sin miedo al sistema, en la confianza del amor y la solidaridad de la comunidad, con la certeza de la presencia de la libertad y la justicia como proceso, no como sustantivo, no como dadiva, no como logro, no como historia, sino como presente permanente, persistente presente del sabiente.

La ruptura epistemológica hace que la exclusión deje de ser un castigo, un temor, para convertirse en una comunidad con personalidad propia, excluida, pero con presencia creadora en un mundo otro.

4.4 Evocaciones desde Sferco y su lectura de Foucault

El tema del tiempo otra gira alrededor del cuidado de sí, y la subjetividad, (cuerpo en este libro) el punto de presencia de la memoria misma como la experiencia del cuidado de sí mismo y de los otros. Luego entonces hay una persistencia del presente en la constitución del cuerpo (subjetividad para Foucault), en la constitución de saber otro en tiempo Kairós, el espacio es el propio cuerpo (individual y social), y la constitución de memoria en ese cuerpo es un acto de constelar, diría Benjamin pues para efectos de liberación no hay espacio y tiempo, *tropos* y *telos* fuera del cuerpo, por lo tanto, hay un *auto-telos,* y hay un "kaironomía". Aquí esta la persistencia del presente, aquí está Kairós.

Así, en ese cuidado de sí, los cuerpos se honran a sí mismo, cumplen el auto-telos, no en un individualismo, ni una dialéctica, sino en una práctica de liberación que el cuerpo, tanto individual como social, hace mediante los procesos de construcción de saber en el ámbito de un tiempo *kairós* que vive todos los recuerdos como presentes, se redime a sí mismo

como cuerpo social y se reconoce en los cuerpos sociales que nunca se pudieron redimir pero dejaron rastros de prácticas de liberación para que conforman parte constitutiva de nuestra identidad corporal. Todo ello en calidad de finitos que reconocemos la eternidad no en un más allá sino en la persistencia del presente al hacer de la vida finita una obra de arte, algo digno de vivirse, no una espera que desespera en una liberación utópica que nunca llega, que siempre se promete. Una existencia que se salva a sí misma pero no solo como existencia separada de su esencia, no como parte separada de su totalidad sino como la constitución del cuerpo individual y social en comunidad. Una comunidad que se dignifica y construye a sí misma en el cuidado de sí. Autonomía política.

No se trata de una dialéctica entre el todo y la parte, entre los entes que devienen, se trata de la presencia en el espacio y persistencia del tiempo presente en la comunidad. No dialéctica porque no suprime y supera, sino ruptura que suprime, rompe y destotaliza,

> Es el kairós que con su kariomania es plausible de espacializar el tiempo como continuum armónico. Es el tiempo como estado de atención sostenido a lo largo de toda una vida; es determinada práctica de estilo, la estética de una minuciosa prudencia. (Sferco, 2015, p. 272)

No es una lectura del mundo ajeno a la comunidad, es una lectura del cuerpo individual y social que se resignifica en las prácticas cotidianas. Que protesta, resiste y construye. No hay una esencia previa, una pesadez del ser que establece orígenes y fines, en donde la pesadez del ser requiere ser cumplido por parte del individuo visto como parte del sistema. Es la comunidad constituida por cuerpos individuales y sociales que son fines de sí mismos, *auto-telos.* No cabe pensar objetos de estudio y ser sujetos cognoscentes, es pensarse a sí mismo, leerse a sí mismo y nunca ser objeto de estudio, sujeto gramatical, y sujeto de obediencia del que detenta el conocimiento legitimado, de ahí la importancia de tomar la voz y no solo de pedir la voz, evocando a los cínicos que aúllan en medio de los escenarios más diversos en donde irrumpen los que toman la voz.

Las prácticas de saber, poder y verdad (Sferco, 2015, p. 301) desde la descolonialidad se convierten en prácticas de poder las contrahegemónicas y de verdad las de liberación, sus características son diversas. La relación de los cuerpos con su verdad las hace construcciones de saber horizontales en el espacio y coetáneas en el tiempo. Construcciones colaborativas, dialógicas, palabra-diálogo que diagnostica y construye. No es una verdad a la que estamos obligados a decir que es una verdad a base de argumentos, no son procesos de deber ser, son proceso de construcción, lectura y resignificación del propio cuerpo (social e individual) en prácticas que dejan la diversidad siempre presente, como la persistencia del presente.

La mirada interior, la introspección es solo en la comunidad que se conserva como unidad, la aspiración a la unidad con la permanente presencia de la diferencia, lo distinto y lo diverso. Buscar los elementos para pensar de otra manera, es descubrir en el pasado, personajes, eventos, frases que, a pesar de haber pasado los años de aquel evento, no ha pasado aquel día en que fueron dichas por aquel personaje, construyendo una relación personal y presente con la memoria y en aquel evento.

Sigue presente en mí el muro de los comuneros, el último discurso de Salvador Allende, siempre presente que más tarde que temprano se abrirán las grandes alamedas donde transitara el hombre libre, Allende vive en cada corazón libertario del mundo, vive su voz en la patria de la libertad. En la práctica contrahegemónica prevalece la relación del cuerpo con el poder, aunque la verdad hegemónica está presente, en la práctica libertaria prevalece la relación del cuerpo con la verdad, aunque el poder está presente. Los vasos comunicantes entre esas dos prácticas son múltiples, parten de la construcción de saber que solo suceden en el sabiente cuya identidad y cuidado de sí, busca la dignidad. El poder de la verdad contra la hegemonía y la verdad de poder en la construcción de un mundo otro, donde podamos caminar por las alamedas de la democracia y de la libertad.

En la dialéctica superar es suprimir, pero conservar, en la epistemografía de la transformación, transformar el cuerpo es discontinuar, des-

totalizar y construir no en una epistemología sino en una epistemo-grafía. "Los discursos deben ser tratados como prácticas discontinuas que se cruzan, a veces se yuxtaponen, pero también se ignoran o se excluyen" (Foucault, 2004, p. 53). Las relaciones entre los cuerpos pueden ser paradójica, y la relación del cuerpo con la verdad incluye la vida misma, no solo el argumento, la justificación, el *logos,* sino la vida misma que parte del auto-telos.

La discontinuidad lleva a la ruptura, autonomía y en muchas ocasiones a discursos y cuerpos que se acompañan, pero no se dominan y/o violentan. Este proceso se construye en el tiempo *kairós,* en la permanencia del presente, en la espera del momento oportuno para irrumpir con la fuerza de la rememoración, discontinuar y asumir los riesgos de suprimir y romper, no conservar como en la dialéctica. Es en compañía de los otros, no en contradicción dialéctica "La intensificación de las propias posibilidades no podría ocurrir sin los otros; y en esta circulación subjetivamente de unos hacia otros, y de los otros hacia uno, se produce la isonomía que precisa toda la autonomía para un actuar democrático" (Sferco, 2015, p. 331). Justo en ese decir paradojal, en esa aporía del cuerpo es que surge, emerge, la posibilidad de la transformación, que necesariamente conlleva una ruptura, discontinuidad discursiva, en ocasiones yuxtapuesta en ocasiones indiferente. Prácticas sociales (incluye economía política, discurso y no discurso) como práctica de libertad y contrahegemónica. Tiempo de la liberación y de la construcción de un mundo otro, más allá de la esencia.

Tomar la palabra es hacer del cuerpo el auto-telos, hacer del cuerpo social e individual la vida misma, encarnando e incorporando a través del saber construido en diálogo comunitario, pero en protesta, resistencia y acto de subversión hacia el sistema mundo. Desde la persistencia de la presencia en la construcción de la memoria de la diversidad. Haciendo vivir la verdad de la historiografía, memoria efectiva, en el cuerpo, saber y proceder, prácticas sociales de liberación y contrahegemónicas. Evocando en lo personal para provocar el sistema, convocar a la comunidad en el interés común, revocar la construcción de conocimientos en la episte-

mología hegemónica en donde el sujeto del conocimiento se hace objeto (fetichización) de conocimiento y sujeto desobediencia de las políticas hegemónicas.

Tomar la palabra no es recurrir al argumento, es mostrar el cuerpo, hacer su lectura, ofrecer la palabra en un saber fragmentario, paradojal y en constante presencia de resignificación. Los efectos nunca son anticipados, requieren de la constante revisión y relectura, resignificación y práctica del cuerpo comprometido con la verdad de persistir en la diversidad. Esta verdad se expresa no acudiendo a marcos teóricos, conceptos, diccionarios sino a la expresión misma del cuerpo.

El cuerpo se manifiesta, inclusive en un silencio expresivo en donde la meditación consigo mismo es una herramienta del diálogo que produce saberes. Saber y sabiente se encuentran en permanente persistencia de unidad y diversidad, no como momentos sino como constitución de la identidad, yo-otro, reescribiendo mi lectura.

Dislocar, es el acto de transmutar los espacios de enunciación, lo local que se ha hecho global y se impone como el conocimiento a seguir como un debe ser dis-locado. El saber otro envía de nuevo este conocimiento a su propia localidad e interese, no en términos reales sino en el reconocimiento de su lugar de enunciación, así sabe, leyéndose a sí mismo, que se argumenta como justo y que produce injusticias, como progreso produce pobreza, como inclusión produce aniquilación, así se percibe y reconoce en su justa medida. "Esta revaloración de la moneda implica el acto de transmutar; esto es, dislocar un orden de cosas, tomar lo verdadero como falso y lo falso como verdadero" (Sferco, 2015, p. 350), en donde "revaloración de la moneda puede ser entendida como "modificar la legislación vigente" o falsificar la moneda, práctica de resignificación social atribuida a Diógenes el cínico (Jeria Soto, 2010, p. 46).

Abismarse, pensamiento fronterizo es buscar la manera de mostrar como evidente como en nombre de la justicia se hace injusticia, en nombre del progreso se produce pobreza y en nombre de la inclusión se anula la diversidad, transmutación, falsificación de la moneda. Así las prácticas sin sentido para el sistema, permiten reconocer la hegemónica de prácticas

del sistema, apareciendo el cinismo, la ironía, la conducta del sin sentido para el sistema es la subversión.

Cuando Alejandro Magno conoció a Diógenes y le preguntó qué era lo que quería, desde su figura de autoridad, de poder, de gran conquistador y la respuesta de Diógenes que se hiciera a un lado y que no le tapara la luz del sol, es una figura que bien puede ilustrar la relación del cuerpo consigo mismo y con el otro que en tanto que figura autoritaria y hegemónica debe ser removido para poder leerse a sí mismo. La misma diferencialidad es una forma de ruptura, es como los cínicos tomaron la palabra y resistieron y protestaron en el sistema y ante el sistema, desde el pensamiento fronterizo, abismándose.

Evocado e interpelado por la lectura que hace Sferco de Foucault, (2015, p. 357) la binaria lógica verdad mentira, maniquea ética bien mal, binaria política justicia injusticia solo sucede en el adentro del sistema, pero el que se ha ubicado en la frontera de la emancipación/liberación, puede tomar la palabra desde el espacio enunciativo de la comunidad dialógica, horizontal y democrática, cuyo tiempo es el *kairós* de la permanente presencia de la diferencia. Más allá de la jerarquía espacio/temporal superior/inferior, subdesarrollado/desarrollado del entrecruce que genera las condiciones de posibilidad para las prácticas sociales (económicas y políticas incluidas, discursivas y no discursivas), hegemónicas figurado por las filosofías del sur, específicamente por el pensamiento descolonial.

La verdad construida, expresada, manifiesta desde el cuerpo social/individual en pleno respeto a la diferencia quita el dominio del pienso luego existo para instaurar el pensamiento otro que solo el sabiente en una epistemo-grafía de la transformación puede construir la comunidad libre donde los humanos podamos transitar por las alamedas de la democracia en la sociedad de humanos libres que imagina Marx y plasmo como heterotopía en su crítica al modo de producción de vida que, en la medida que se actualiza, en la medida que se supera dialécticamente (suprime pero conserva), está aniquilando la vida humana en la tierra.

Este saber nunca es armonizado con ninguna lógica, por eso no considero que sea epistemo-logía sino una epistemo-grafía, análoga a la histo-

riografía de Benjamín. Este saber es la verdad "descamada" que está en el coraje de la verdad de Foucault leído por Sferco a la luz del tiempo *kairós* (2015, pp. 356-357).

Esta construcción de saber no está orientada a la reproducción del sistema mundo con sus categorías epistemológicas espacio/tiempo universales y abstractas, que hacen del progreso, autoridad representativa y demás gobernabilidad un espacio/tiempo que genera las condiciones de posibilidad de construcción de conocimiento hegemónico, junto con ello al sujeto con identidad apropiada y adjunta a la totalidad como parte. Esta construcción de saber otro está orientada a transgredir, ruptura, discontinuidad, fragmentariedad, enunciación paradojal, saber narrativo que manifiesta la protesta, la resistencia y la necesidad de un mundo otro para conservar la vida humana. El tiempo apropiado para este saber es el tiempo de la liberación que privilegia la construcción del auto-telos del cuerpo. Sabientes sostenidos a través del tiempo, persistentes en su diversidad.

Un *kairós* que construye lentamente el saber para el momento oportuno y un *kairós* del momento oportuno, en ambos casos "un anacronismo fértil, una actualidad que desestabiliza para producir movimiento" (Sferco, 2015, p. 361). Proximidad y distancia sin ritmos establecidos, precisos ni predecibles, otro tiempo más allá de *cronos,* lineal, progresivo, acumulativo y profundamente hegemónico.

Desfase de la diferencia que desarticula, destotaliza, ruptura que permite la discontinuidad, que rompe con el suprimir pero conservar de la dialéctica. Tiempo episteme-gráfico de la diversidad, no solo diferencia y lo distinto, sino el tiempo de la diversidad. Diferir, disonar, desestabilizar en el tiempo otro, el propio. No es la ontología es la onto-grafía del presente la que nos permite dar cuenta de las prácticas sociales, así como la epistemo-grafía del presente en la que el tiempo humano, acompaña el ritmo de cada cuerpo individual en el conocimiento de sí, en el cuidado de sí y de los otros, cada cuerpo social, movimiento social, ONG, asociación civil o grupo de tejedoras, de comunidades originarias marca sus pausas, tiempos y distancias desde donde construye su propio saber, la multipli-

cidad de los mundos, la diversidad cultural y el respeto por lo diverso es la construcción del saber en la dignidad de la diversidad.

Condiciones de posibilidad para la comunidad democrática son el coraje de decir la verdad, la coetaneidad de sus miembros, el respeto por la diversidad, dignidad en lo personal políticamente justo, epistemológicamente respetuoso del otro y éticamente bueno.

4.5 Epistemologías de la liberación y epistemo-grafía

Las epistemologías de la liberación no se detienen en el asunto de la verdad, realidad o ficción sino en los procesos de transformación de ahí la constitución de epistemologías de la transformación que ponen de manifiesto la red de categorías que subyace a la construcción de saber desde el permanente presente de la experiencia del cuerpo que ponen en juego no la voluntad de la verdad sino la voluntad de la transformación, en favor del respeto a la diversidad que incluye la diferencia y lo distinto.

Este documento no es una presentación, es una colaboración que acompaña los movimientos sociales ya existentes. Punto de encuentro es el paradigma otro. Colonialidad es tanto punto de encuentro para el paradigma del pensar otro como la lógica del discurso que jerarquiza espacial y temporalmente.

Afirmar una epistemo-grafía de la transformación refiere a un nosotros compuesto del respeto a la diversidad del sí, cada uno otro que se despliega, lee, reescribe en sí mismo gracias al otro. Las resonancias de la ontología del presente de Foucault, a través de la lectura de Sferco quien centra su atención en la idea de tiempo *kairós,* nos permite una lectura descolonial del tema, para figurar una onto-grafía del presente, articulada a una epistemo-grafía del presente, existencia y saber en su cruce del cuerpo, donde habita el saber para la transformación a través de la presencia constante de la existencia de la diferencia.

La fuerza y el coraje de la verdad, en el tomar la palabra y existencia misma del cuerpo individual y social que busca su dignificación a través de la protesta y resistencia al sistema, mediante la persistencia de la diferencia y la construcción de la memoria perdida constitutiva de la propia

identidad, interpelación de uno mismo y el otro, diverso culturalmente enriquecido en la diversidad, apuntando a la reproducción y dignificación de la vida.

Epistemo-onto-grafía transformadora que anuda el cuerpo y el saber en un cuerpo sabiente de acuerdo con sus intereses de dignificación de la vida. Espacio y tiempo de transformación, cuerpos sociales, comunidades que se cuidan a sí mismas mediante prácticas de liberación. Saber-sabiente-cuerpo-oportunidad-practica social de liberación. Pensar que actúa y acción que piensa, muy lejos del pienso luego existo del sujeto y objeto cognoscente que cosifica y fetichiza a través de un conocer hegemónico.

Espacio-tiempo que se construye, siempre relacional y siempre resignificándose, se construye, no antecede como justificación, argumento, marco conceptual a la acción misma, a la práctica de transformación.

Refiriéndose a la lectura que de los cínicos griegos hace Foucault, afirma Sferco,

> Su paso por los griegos le permite desplazar su propia búsqueda: no sólo resistirse a ser hablado por otros, sino tener el coraje de un decir verdadero que movilice la oportunidad de nuestros modos de subjetivación en el tiempo. (2015, p. 367).

Esa subjetivación vive en el diálogo como componente fundamental del proceso de construcción del saber en las prácticas sociales de emancipación/liberación, no cosificado e inmovilizado, por lo tanto siempre vinculado al acto de dialogar es el espacio exponen la lectura y resignificación de sus cuerpos, donde los interlocutores respetan sus recíprocas diferencias, en tanto que otro distinto y otredad híbrida en el marco de la diversidad intercultural, luego entonces es horizontal, comunitario, acompañamiento y necesariamente resultado crítico a las condiciones basada en el conocimiento colonial, por lo tanto, el diálogo es propio del saber de la colonialidad, dado que comparte la condición de ejercicio crítico.

En contraste, toda relación que se da dentro de los límites del sistema-mundo colonial-occidental con la intención de reproducir los privilegios al reformar el sistema, no es producto de un diálogo entre los cuerpos pues se da, entre otros modos como un ejercicio de negación de la coetaneidad, como una escucha de cortesía, emisión de discursos que hacen ver la carencia en el interlocutor luego entonces requiere de este la obediencia en tanto que subordinado en el sistema, jerárquicamente inferior. El diálogo preserva su potencial liberador fuera del sistema y aparece en el como tomar la palabra que interpela el discurso el dominador.

Siendo el subalterno el sujeto histórico que se resiste y protesta al sistema (Modonesi, 2010), que critica su situación que resulta de su vinculación al conocimiento colonial. Subordinado es el sujeto que sabiendo su posición jerárquica inferior obedece al sistema y aspira a escalar posiciones, individualiza el problema y lo intenta resolver mediante prácticas individuales. De manera que el saber subalterno, a diferencia del subordinado se construye en el marco del dialogo, orientado a la protesta y resistencia, la autonomía y autogestión, emancipación/liberación tanto de los cuerpos sociales como individuales, ya sea dentro de los límites del sistema (emancipación) o más allá (liberación).

En el momento que los poseedores de esa lógica histórica impuesta dejan de ver y usar el pensamiento del otro como objeto de estudio, en el momento en que ese pensamiento otro se convierte en un cuerpo que toma la palabra que se instituye a sí mismo como interlocutor, tomar la palabra en primera persona, tanto del singular yo (cuerpo individual) como del plural nosotros (cuerpos sociales) en ese momento se convoca a formar una comunidad otra. Esto no es la solución radical, la transformación de estructuras políticas, económicas y sociales es la solución, pero desde este espacio/tiempo se genera la contrahegemónica, la emancipación que se va entremezclando con las autonomías. Finalmente lucha de palabras, no diálogo pues no es horizontal, comunitario, dialógico, colaborativo, etc., desde esa lucha de palabras, donde el poder de la palabra se enfrenta a la palabra contra el poder, es desde donde se construye el

pensamiento fronterizo que desde adentro del sistema mundo es emancipación y desde afuera es liberación.

La liberación no imagina futuros, la liberación es una persistencia de presente, el futuro dibujado en palabras hace del futuro un objeto de estudio, el que busca la justicia y la liberación solo está en el presente persistente, en la sucesión de momentos. Adiós al futuro es la condición de posibilidad de la liberación, es el proceso constantemente presente de la justicia social, del cuerpo individual o social que toma la palabra contra el poder para empoderarse ante el poder de la palabra hegemónica.

La espera por la justicia, al prologarse en el tiempo cronológico, se convierte en esperanza y deviene desesperanza, inseguridad, temor, una vida anómica, sin sentido. La salvación de la esperanza por la justicia social, esta ubicándola en un tiempo/espacio otro, lo cual revive el deseo por la justicia, por la dignidad de la vida, construyendo un mundo otro, justamente en el proceso de liberación. En el espacio construido al tomar la palabra la negación de la negación de la coetaneidad, es decir la horizontalidad en el proceso de desarrollo generada por el respeto a la diferencia, distinción y diversidad intercultural todos son deudores, infractores, creadores, generadores de procesos, todos son responsables de sí mismos como cuerpos individuales constituyendo un cuerpo social en presencia del respeto a la diferencia.

Así como sucede entre clases sociales opuestas con intereses irreconciliables, en cuanto al tiempo como categoría de construcción de conocimientos tenemos el tiempo cuantitativo y el cualitativo entre los que hay una relación de inconmensurabilidad. El tiempo cualitativo con el que se construye la constelación contiene un complejo de tensión por la aceptación de la diversidad en cambio hacia adentro del conocimiento sobre el tiempo cuantitativo hay unidad y homogeneidad. El sabiente que ordena su saber a partir del acto de constelar es visto desde dentro del sistema-mundo como "anacrónico" y "excéntrico, sin tiempo y fuera de centro. Por lo que en un acto de "falsa benevolencia" (Freire, 1994), mediante ejercicios de poder, desde dentro del sistema mundo se le ofrece la posibilidad de "incluirse" lo cual, en términos de miembros de pueblos

originarios es un acto de incluir para mantener excluido, marginalizado dentro del sistema y una forma de genocidio del pueblo originario junto con su forma de saber, finalmente resultando en un epistemicidio.

La presencia de cuerpos excéntricos y anacrónicos ante el sistema se presenta con enfrentamiento de clases, géneros, etnias y razas desde donde se afirma la intempestiva, negación del tiempo cuantitativo y creación, fortalecimiento y afirmación del tiempo cualitativo, tiempo de la vida y la liberación. Como una indefensión activa, seria pasiva si es sufrida, pero en este caso es "provocada" y la carencia no es vista como ausencia sino como posibilidad de emancipación y liberación.

Bibliografía

Anderson, B. (1995). *Comunidades imaginadas.* México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos.* México: UACM. ITACA.

Bhabha, H. K. (2002). *El lugar de la cultura.* Buenos Aires: Manantial.

Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia.* Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad.* Barcelona: Paidós.

De Oto, A. (2018). A propósito de Frantz Fanon. Cuerpos coloniales y representación. *Pleyade, Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 73-91.

Dreyfus, H. y Rabinow, P. (2001). *Michel Foucautl: más allá del estructuralismo y la hermenéutica.* Buenos Aires: Nueva Visión.

Dussel, E. (1977). *Filosofía de la liberación.* México: Edicol.

_______. (1992). *El encubrimiento del otro: origen del mito de la modernidad.* La Paz: Plural Editores.

_______. (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad.* México: Akal.

Engels, F. y Marx, C. (1974). *La ideología alemana.* Montevideo; Barcelona: Ediciones Pueblos Unidos y Ediciones Grijalbo.

Fabian, J. (2019). *El tiempo y el otro.* Bogotá: Ediciones Uniandes.
Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra.* México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
_______. (2009). *Piel negra, mascaras blancas.* Madrid, España: Akal.
Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad.* Siglo xxi: México.
_______. (2004). *El orden del discurso.* Buenos Aires: Tusquets Editores.
_______. (2010). *El coraje de la verdad.* Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
Franklin, B. (2022). *Advice to a young tradesmen .* Obtenido de Founders Online: https://founders.archives.gov/documents/Franklin/01-03-02-0130
Freire, P. (1994). *Pedagogía del oprimido.* México: Siglo xxi Editores.
Germana, C. (2010). Una epistemología otra: el proyecto de Aníbal Quijano. *Nómadas 32*, 211-221.
Hegel, G. (1997). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas.* Madrid: Alianza Editorial.
_______. (1999). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* Madrid: Alianza Editorial.
Jeria Soto, P. (2010). Diógenes de Sínope. Una reflexión sobre la problemática del lenguaje filosófico. *Byzantion Nea Hellas*, 45-54.
Kafka, F. (2003). Buitres. En F. Kafka, *La metamorfosis y otros cuentos* (pp. 9-10). Ediciones del Sur.
Lafargue, P. (s. f.). *El derecho a la pereza.* Colección Socialismo y Libertad.
Lyotard, J. F. (1987). *La condición posmoderna.* Madrid: Ediciones Cátedra.
Maldonado-Torres, N. (2005). El Fanon de Alejandro de Oto en el contexto latinoamericano. *Caribeean Studies*, 233-238.
Marx, C. (1969). Tesis sobre Feuerbach. En C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas* (pp. 26-28). Moscú: Editorial Progreso.
_______. (2010). *El capital. Libro primero. El proceso de producción del capital. Volumen I.* Madrid: Siglo xxi Editores.
Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales.* Madrid: Akal.

_______. (2009). Frantz Fanon y la opción decolonial, el conocimiento y lo político. En F. Fanon, *Piel Negra, máscara blanca* (pp. 309-326). Madrid: Akal.

_______. (2016). El lado más oscuro del Renacimiento. *Universitas Humanistica no. 67 enero-junio*, (1a edición, 1995) 165-203. Colombia: Editorial Universidad del Cauca.

Modonesi, M. (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política.* Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

_______. (2012). *Subalternidad.* México: Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.

Navarro, R. (2013). Deconstruir el acontecimiento: cierta posibilidad imposible desde la génesis de la escritura. *Historia y grafía*, 115-148.

Negri, A. (2006). *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión.* Madrid: Akal.

Quijano, A. (1998). *La economía popular y sus caminos en América Latina.* Lima, Perú: Mosca Azul Editores/CEIS-CECOSAM.

_______. (2000a). ¡Qué tal raza! *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales,* vol. 6 no. 1 (ene-abr.), 37-45.

_______. (2000b). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-System Research*, 342-386.

_______. (2008a). Sociedad, economía y política. *Otra Economía. Revista Latinoamericana de Economía Social y Solidaria 2* volumen II, 12-16.

_______. (2008b). "Solidaridad" y capitalismo colonial/moderno. Otra Economía. *Revista Latinoamericana de Economía Social y Solidaria,* 12-16.

_______. (2013). El trabajo. *Argumentos UAM-Xochimilco México*, 145-163.

_______. (2014a). "Raza", "Etnia" y "Nación" en Mariategui: cuestiones abiertas. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histrócio-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 757-775). Buenos Aires: CLACSO.

_______. (2014b). *Antología esencial.* Lima: Universidad Mayor Nacional de San Marcos.

_______. (2014c). *Cuestiones y horizontes.* Buenos Aires: CLACSO.

_______. (2014d). *Des/colonialidad y bien vivir. Un nuevo debate en América Latina.* Lima, Perú: Universidad Ricardo Palma. Editorial Universitaria.

_______. (2014e). La tensión del pensamiento latinoamericano. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, 697-703.

Quijano, A. y Wallerstein, I. (1992). La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 583-591.

Reinaga, F. (1970). *La revolución india.* La Paz, Bolivia: MINKA.

Sferco, S. (2015). *Foucault y kairós.* Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.

Tischler, S. (2008). *Los dispatos de los obreros de París contra los relojes en 1830 y la toma de San Cristóbal por indígenas zapatistas en 1994. Algunas notas sobre la discontinuidad.* Obtenido de Redalyc: https://www.redalyc.org/pdf/286/28611804010.pdf

_______. (2019). *Astillas de tiempo rebelde.* Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Wallerstein, I. (1998). *Impensar las ciencias sociales.* México: Siglo XXI Editores.

Epistemo-grafía de la liberación, saber otro y prácticas de liberación:
la experiencia del tiempo
Se terminó de imprimir en diciembre de 2022
en Trauco Editorial
Camino Real a Colima 285-56, Antares 1
Tlaquepaque, Jalisco, México
Tiraje: 250 ejemplares

Corrección y diagramación: Trauco Editorial

En una sociedad excluyente que genera condiciones de confrontación entre los excluidos y los exclusivos, la existencia de cuerpos excéntricos y anacrónicos por razones de clase, etnia, raza y género, la pérdida de esperanza, la desesperanza que conduce a la desesperación, se deconstruye con la construcción de saberes con base a la categoría de tiempo cualitativo que fortalece, afirma y empodera la liberación y la vida, reconociendo la carencia no como ausencia, una vida en la escasez, sino como la posibilidad de la emancipación y la liberación en la vida plena.

Muchos movimientos sociales que protestan y resisten ante el sistema, que construyen otros modos de ser, generan saberes en clave de tiempo cualitativo. ¿Cuál ha sido el proceso de construcción de esa categoría temporal? ¿Cuál ha sido el proceso de crítica a la categoría del tiempo cuantitativa que acompaña la epistemología eurocentrada capitalista? El presente libro, escrito desde el espacio enunciativo de las filosofías del sur, nos ofrece los elementos para reconocer ese tiempo cualitativo que respeta la vida, fortalece el cuerpo y conduce a la emancipación y liberación.







